

DOMINIQUE SOURDEL

İSLAM

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 82

DOST

İSLAM

DOMINIQUE SOURDEL

Türkçesi: IŞIK ERGÜDEN

VII. YÜZYILDA ARAP YARIMADASI'NDA MUHAMMED TARAFINDAN VAAZ EDİLEN İSLAM, ÖZÜNDE ALLAH'A İTAAT ETMEK ÜZERİNE KURULU BİR DİNSEL İNANIŞ OLARAK TANIMLANIR. BUNUN YANI SIRA, BU İNANCIN TEMEL YASALARIYLA BAĞLI BİR CEMAATİ ADLANDIRMAK İÇİN DE AYNI TERİM KULLANILIR. KURAN'IN VE İSLAM YASASININ KURUCU PRENSİPLERİ ÜZERİNE EĞİLEN BU ÇALIŞMA, İSLAM DÜNYASINDA OLDUĞU KADAR MÜSLÜMAN OLMAYAN DÜNYADA DA KALIPLAŞMIŞ KİMİ FİKİRLERİ SORGULUYOR. AYRICA İSLAM UYGARLIĞINI BİÇİMLENDİREN FELSEFİ, SANATSAL VE TOPLUMSAL DİNAMİKLER AYNI BÜTÜNLÜKLÜ BAKIŞ İÇİNDE İRDELENİYOR.

Kültür Kitaplığı: 82; Din-Mitoloji: 6





D

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 82

D

Dominique Sourdel

Paris-Sorbonne Üniversitesi'nde profesör ve *Dictionnaire Historique de l'Islam* başlıklı kitabın da yazarıdır.

Sourdel, Dominique
İslam
ISBN 978-975-298-363-2 / Türkçesi: Işık Ergüden
Eylül 2008, Ankara, 128 sayfa
Kültür Kitaplığı: 82; Din-Mitoloji: 6

İSLAM

Dominique Sourdel

DOST

ISBN 978-975-298-363-2

L'Islam
Dominique Sourdel

Birinci baskı, Eylül 2008, Ankara

Türkçesi, Işık Ergüden

Teknik hazırlık, Ferhat Babacan - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

I. Bölüm

MUHAMMED VE KURAN

Kelime anlamıyla dinsel tavır olarak Tanrı'ya itaati belirten *İslam* sözcüğü VII. yüzyılda Muhammed'in vazettiği ve zaman içerisinde yeryüzünün yaşanan bütün topraklarına yayılan tektanrıcı vahyi nitelemektedir. Bu inancı benimseyenlerin oluşturduğu *cemaate* ve bundan kaynaklanan *uygarlığa* da İslam adı verilir.

1. İslam-öncesi Arabistan. – İslam ortaya çıktığında Arap yarımadası (*Cezíret el-Arab*), hem dinsel açıdan hem de politik ve toplumsal açıdan inorganik bir durumda bulunuyordu. Ülkenin homojen olmaması buna yol açıyordu. Sıradağlarla çevrili, kumla kaplı ve volkanik akıntıların bulunduğu, Pers Körfezi'ne doğru eğim gösteren bu geniş kayalık sahanlıkta şunlar bulunuyordu: sağlığa zararlı ve insanların barınmasına elverişsiz, genişliği değişen bir sahil düzlüğü (*tihama*); genellikle vahşi bir dağ yamacı; steplerden ve çöllerden oluşan geniş düzlüklerden ibaret bir plato (kuzeyden güneye: Bediyat Aşşam, Nefud, Necd, kısmen keşfedilmiş

olan Rub el-Hali). Bu değişken bütün içinde görülen iklim farklılıkları, muson sayesinde zengin tarım ekimlerine imkân olan Hint Okyanusu'na dönük Güney ülkeleri (Yemen, Hadramut) ile ender ve pek az yağan yağmurun keyfine tabi olan güney ve merkezi Arabistan arasında net bir karşıtlık yaratır; bir yerde yerleşik nüfus mevcutken, başka bir yerde göçebe Bedeviler görülür. Yalnızca batı cephesindeki Hicaz, Orta Arabistan'da, ayrıcalıklı bir konumdan yararlanır: volkanik akıntılardan doğan Yathrib (gelecekteki Medine), Taif ve Hayber, sahile yakın bir dağlık bölgenin dibinde bulunan ticaret ve kervan şehri olan Mekke'yi kuşatmaktadır; VII. yüzyılda Arabistan'ın kalbi orasıydı.

Yerleşikler ve göçebeler, her biri bir şeyhin ya da seyidin yönetiminde bağımsız kabileler halinde örgütlemişlerdi. Bu kabileler arasında, geleneksel olarak, İbrahim'in soyuna bağlı iki rakip gruplaşma ayırt ediliyordu: Güney Arapları (ya da Yemenliler) Kahtan soyundan geliyorlardı; kuzey Arapları (ya da Nizariler) ise İsmail'in soyundan geliyorlardı. Bunlar çok sayıda kola ayrıldılar. Bu kollardan bazıları –Nizarilerden Kais ve Kureyş; Yemenlilerden Lehm, Kinde, Hassan– tarihte önemli rol oynadı. İnatçı rekabetleri, Nizari Mekkeliler ile Yemenli Medineliler arasında Muhammed dönemindeki ilk mücadelelerden sonra da sürdü.

Çok erken dönemlerde ileri bir uygarlık tanımış olan *Güney Arabistan*, sırasıyla, en azından İÖ IX. yüzyıla uzanan Mina hükümranlığının, Hint'le birlikte değerli mal ticaretinden ve yerel ıtırlı bitkilerin ihracatından zengin olmuş Saba hükümranlığının (Mutlu Arabistan efsanesi), sonra da İÖ II. yüzyıla doğru ortaya çıkan Himyeri hükümranlığının işgali altında kaldı. Bu sonuncusunun çöküşü üzerine,

İS IV. yüzyıl sonunda Aksumlu Habeşler tarafından işgal edildi. *Kuzey Arabistan* tarihe daha geç girdi: büyükleri deve güdücü, küçükleri koyun çobanı olan bu bölgenin Bedevileri, yaşamalarına yardım eden birkaç yerleşik kabileyi aldıkları haraçlar karşılığı koruyorlardı ve asla örgütlenemediler. Ancak Himyerilerin çöküş döneminde, güçlü Kureyşler ailesi tarafından "ticaret cumhuriyeti"ne dönüştürülen Mekke, Hint Okyanusu ile Akdeniz arasındaki ticareti miras aldı ve düzenli kervanların yola çıkış noktası oldu. Nihayet, kuzeye doğru göç eden Arap kabileler de Arap yarımadasının kenarında, Suriye'ye yakın steplerde birçok devletin doğmasına yol açtılar: Nabati hükümranlığı (başşehri Petra), yerleşik Arami kervanlarını yönetirler ve ticaret yoluyla zenginleşirler (İÖ IV. yüzyıldan İS. I. yüzyıla), Lakmi hükümranlığı (başşehri el-Hira) (328-622) ve daha geç bir tarihte, Bizans imparatorluğu tarafından Suriye-Filistin sınırını korumakla görevli Hassaniler (IV. yüzyıl). Hükümranlarla vasalları arasındakianlaşmazlıklardan yeni doğmakta olan Kinde hükümranlığı anında yararlandı. Bu hükümranlık, çok kısa süreli olmasına rağmen, bir sonraki yüzyılda gerçekleşen siyasal merkezileşme çabasında belirleyici oldu.

Lakmiler ve Hassaniler (Nasturi ya da monofizit) Hıristiyanlığı benimsemiş olsalar da, yarımadadaki Araplar dinlerini korumuşlardı: *çok evrim geçirmemiş çoktanrıcılık.* Kuzey ve Güney Arabistan'ın yeterince bilinmeyen ibadetlerini birbirinden ayıran farklılıklara rağmen bir dizi ortak özellik de saptanabilir. Yeterince bireyselleşmemiş olan ve genellikle de kutsal taşların içinde barındığı varsayılan gökcismi niteliğinde yerel ya da kabile tanrıları olduğu gibi, el-Ozza (sabah yıldızı, Venüs) denen ve neredeyse bütün Arabis-

tan'da tapılan bazı tanrılar da vardır. Mekkeliler ayrıca iki tanrıçaya da tapıyorlardı: mutluluk tanrıçası Mana ile gök tanrıçası Alla; bunların üzerinde yer alan Allah ("Tanrı") ise VII. yüzyılda "Tapınağın Efendisi" (Mekke'deki Kâbe'nin) olarak bilinir. Ama IV. yüzyılda Suriye steplerindeki yarıgöçebeler arasında Allah diğer tanrıların epey gerisindeydi; belki de yalnızca yabancı inançların etkisi altında ön plana geçmeye başlamıştı. Kutsal taşların ve nesnelerin etrafında "dolanarak" törenler yapılıyordu (örneğin Kâbe'nin yanında bulunan "kara taş" ve "İbrahim makamı" İslam'dan önce ünlü bir hac merkeziydi); göçmenler ise koruyucu taşlarını alay halinde yanlarında taşıyorlardı. Bu putlar kutsal yasaklarla çevriliydi: kutsal topraklarda ne hayvan öldürmeye ne de bir ağaç kesmeye izin vardı; her kurban töreninden önce ritüel temizlik buyrukları zorunluydu. Yaşamın bütün önemli edimleri için, bilgilerini "cin"lerden aldıklarını iddia eden kâhinlere danışılıyordu ve onlar da büyülü değer taşıyan uyaklı ve ritimli düzyazı söz kalıplarıyla cevap veriyorlardı (*sai*).

Ahlak hayatına dair ise hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Yalnızca en güçlülerin dayanabildiği sert bir yaşam sürdüren eski Araplar, kimi zaman teatral bir yüreklilik gösterisiyle birlikte görülen gücü ve hileyi yüksek meziyetler olarak kabul ediliyorlardı; insanların kendilerini eğilimlerine hiç çekincesiz teslim ettikleri bu dönem Müslümanlar tarafından *Cahiliye* ("cehalet" dönemi) olarak adlandırılır. Tek zorunluluk kan davasıydı ki bu da Muhammed döneminde zorunlu olmaktan çıktı.

Bazı *dışsal etkiler* de VII. yüzyıldan önce Arap yarımadasına girmişti. Yahudiler ve Hıristiyanlar buraya yerleşmişti:

kimileri Hayber ve Yathrib'e, kimileri daha güneydeki Nacran'a gelmişlerdi. Mekke bölgesinde yalnızca Yahudiler örgütlü cemaatler oluşturmuştu; Hıristiyanlar dağınık ve hiyerarşiden yoksundular, şehirde de sayıları çok azdı, Habeş kölelerden ve zanaatkârlardan başka Hıristiyan yoktu, hepsi de sıradan insanlardı. Kimi zaman el-Hira'dan Hıristiyan tacirlerin geçtiği de oluyordu. Bunlar belki de kendi dinleri hakkında daha fazla bilgi sahibi insanlardı. Yabancı olarak görülseler de, Mekke'deki karışık nüfusa dahil olmuş bulunan bu Yahudi ve Hıristiyanlar, insanları Muhammed'in tektanrıcı mesajını kabul etmeye hazırlamış olamazlar mı? *Hanif* Kuran'ındaki ima sanki buna yöneliktir. Hanifler, herhangi bir yabancı cemaate mensup olmayıp, geleneksel dinden bağımsızlaşarak tek bir tanrıya inanabilir durumdaki kişilerdi.

2. Hicret öncesi Muhammed. – Muhammed'in kişiliği, vaazından önce, yeterince iyi bilinmemektedir. Kuran'dan bu konuda hiçbir bilgi edinemiyoruz. Peygamberin biyografilerinin (*Sire*) tarihsel değeri ise anekdotlara dayalı niteliği gereği ancak nispidir. Yaşamının gerçek kronolojisini saptamak imkânsızdır; yalnızca Hicret'in tarihi, Yathrib'e gitmek için Mekke'den ayrıldığı an saptanmıştır: Müslümanlar bu tarih konusunda hemfikirdirler ve İslam çağının başlangıç tarihi böyle belirlenir. Kuran'daki bir ayetin muğlak yorumuna dayalı bir gelenek, Muhammed'in vahye başlama yaşını kırk olarak belirler.

Sire'ye göre Muhammed anne babasını çok erken yaşta kaybetti ve büyük babası Abdülmuttalip tarafından, sonra da amcası Ebu Talip tarafından yetiştirildi. Önemli Kureyş

kabilesine mensup olsa da, oldukça yoksuldu ve yirmi beş yaşındayken yaşlı bir dul olan Hatice'nin hizmetine girdi. Kısa süre sonra Hatice'yle evlendi. Hatice yaşadığı sürece başka eşi olmadı; ancak onun (Hicret'ten kısa süre önce meydana gelen) ölümünden sonra eşlerinin sayısı dokuza ulaştı. Muhammed'in mesleği tüccar ve kervancıydı. Evlendikten sonra her türlü maddi kaygıdan yoksun bir yaşam sürmüştü. Önce amcasıyla, sonra Hatice'yle Suriye'ye yaptığı ve Hıristiyan keşişlerle karşılaşmasına yol açmış yolculuklara gelince, bunlar kuşkulu rivayetlere dayanmaktadır. Muhammed'in Hıristiyanlık hakkındaki fikirleri gerçeklikten oldukça uzak gözükmektedir.

Gönülden gelen yöneliminin çevresindeki koşullar hakkında pek bir ayrıntı yoktur. Rivayete göre sık sık inzivaya çekilirmiş; ta ki, günün birinde, Ramazan ayında, Cebrail melek ona görünerek defalarca tekrarlamış: "Oku!" (*İkra*). Bunun üzerine Muhammed Allah'ın kendisini Elçisi olarak seçmiş olduğunu, Cebrail'in (ya da Tanrısal Ruh) ona aktardığı vahiyleri insanlara "tekrarlamak"la görevli olduğunu anlamış: Bu fragmanlar halindeki vahiyler daha sonra bir araya getirilerek Kuran'ı (*Kuran*, "ezbere okuma") oluşturacaktı. Kuran, bizzat Allah sözünün ifadesidir ve bu metin Müslümanlara, "vahiy gelmiş peygamberin kaydettiği doğaüstü bir yazdırma olarak" (L. Massignon) sunulur.

Başlangıçta kendi misyonuna pek güvenmeyen Muhammed Hatice'den destek gördü ve art arda aldığı çağrıları Mekkelilere aktarmaya başladı. Ruh onunla konuştuğunda transa giriyor, paltosuna sarınıyordu; sanki bir sinir krizine yakalanmış gibiydi. Bunlar, değeri ve sahiciliği ne inkâr edilebilen ne de tamamen rasyonel argümanlarla ortaya kona-

bilen bir esine kapıldıklarını hisseden kişilerde kimi zaman gözlemlenen fizyolojik ve psikolojik olgulardır. Muhammed başlangıçta yandaş bulmakta zorlandı. Karısından sonra, rivayete göre, Ebu Talib'in oğlu, yeğeni Ali de ilk peşinden giden olmuştur; ardından evlatlığı Zeyd gelir. Ona katılan en nüfuzlu iki kişi, yakın ve sadık dostu Ebu Bekir ile sert karakterli, dürüst insan Ömer oldu. İkisi de daha sonra Müslüman cemaati yönetecektir. Akraba ve sahabeden başka, Muhammed sıradan insanlara da kendini dinletmeyi başarır. Mekke'deki büyük ailelerin üyelerindense bunları etkilemek daha kolaydır.

Vaazının niteliğinden de bu anlaşılmaktadır. Gerçekten de bir *uyarıcı* gibi davranmaktadır; kıyamet gününün yaklaşmakta olduğunu haber vermekte, o gün, büyük yargıç olan tek Tanrı'nın insanları eylemlerine göre ödüllendireceğini söylemekteydi; çağdaşlarını tasasızlıklarından çekip çıkarmaya, onlara Allah korkusu aşılamaya çalışarak, bu yaşamın amacının servet kazanmak değil, Allah'a boyun eğmek (*islam*) ve buyruklarına uymak olduğunu duyuruyordu: ibadet etmek ve sadaka vermek. Kıyamet gününün ilanı bu pagan Araplar arasında bir yenilikti. Bu vaazda, yine Tanrı korkusuyla egemen olunan Doğu Hıristiyanlarının inançlarını hatırlatan temalar da bulunabilir. Kıyametin tarifinde Kuran ile (Suriye kilisesinin vaizi) Aziz Efrem'in ahlak öğütleri arasında dışsal benzerlikler saptanmıştır; Tor Andrae'nin buradan çıkardığı sonuç, Muhammed'in bir kez bir Hıristiyan vaaz dinledikten sonra buradan kendi vaazı için öğeler çekip aldığı yönündedir: bu, hiçbir belirgin kanıtla desteklenemeyecek bir hipotezdir ve Kuran'ın ilk surelerini (bölümler) canlı kılan esini ve coşkuyu açıkla-

maya yetmez. Zaten Muhammed'in gelecek yaşam anlayışı Hıristiyanlardan ayrılmaktadır: ona göre yalnızca yaşam soluğu olan ruhun ölümsüzlüğüne dair belirgin bir nosyon yoktur; ölümden sonra insan Kıyamet günü gelip de dirilene dek şuursuzluğa gömüldüğünden, sanki ölür ölmez dirilmiş gibi hissedecektir.

Muhammed'in vaazının ilk yılları boyunca Mekke'de vahyedilmiş olarak kabul edilen surelerin özelliği kısalıkları, kimi zaman şiirsel, kimi zaman hitabet tarzındaki imgelerle dolu üslupları, vaazların ve yalvarıp yakarmaların sıklığıdır. Dışsal biçim pagan kâhinlerin üslubunu hatırlatmakla birlikte, Muhammed bunlarla alakası olmadığını belirtmeye özel önem verir; keza Kuran'ın ayetleri de, anlam gerektirdiğinde, uyak kullanımından sıklıkla uzak durur. İnsanları Kıyameti düşünmeye çağıran en coşkulu ve fırtınalı ayetlerin ardından daha sakin tarzdaki başka ayetler ve hitabet üslubunda hikâyeler gelir: Tanrı'nın, Elçilerini dinlemek istemeyen insanları çarptırdığı en korkunç cezaları gösteren eski zaman peygamberlerinin hikâyesi.

Bu evrimi Muhammed'in Mekkelilerle ilişkisine bağlayabiliriz. Başlangıçta vaizin Kureyşlilerle ilişkisi iyi gibidir; pagan tanrılara saldırmayarak, ahlaki teşviklerle ve eskatolojik çağrışımlarla yetiniyordu, ki bunlar da kibirli bir ilgisizlikle karşılanıyordu. Daha sonra, tektanrıcı ilkeyi güçlü biçimde ileri sürdüğünde ve putlara karşı savaşa giriştiğinde, eskilerin diniyle birlikte, tüm toplumsal düzeni de sarsar. Bu kadar sıradan bir insanın tanrısal bir mesaj getirdiğini görünce zaten incinmiş olan büyük aileler onun etkisinden çekinmeye başlarlar: Muhammed bitmek bilmez bir hırgür konusu olur ve kötü muamele gören yandaşlarının bir bö-

lümü Habeşistan'a göç etmek zorunda kalırlar. Bu dönemde inançsızlara karşı aforozlarına başlar ve eski peygamberleri örnek alır.

Ama bir süre sonra Muhammed, babasının şehrindeki faaliyetinin nafile olduğunu fark ederek, komşu Arap aşiretleriyle, sonra Yathrib sakinleriyle ilişkiye girer; bunlar Muhammed'le ittifak yapmayı kabul ederler, ona itaat etmeye ve putperestliği reddetmeye razı olurlar (El-Akabe anlaşması). Böylece Yathrib'de yandaşlar bulduğundan emin olan Muhammed önce yandaşlarını yola çıkartır, sonra kendisi de 12 rebi ül evvel'de (24 Eylül) gizlice Mekke'den ayrılır: Bu Hicret'tir, "yurdundan olma".

3. **Hicret'ten sonra Muhammed.** – Bundan böyle Medine (*medinet el-nebi*) denen Yathrib'de Muhammed *teokratik şef* figürüdür. Eski aşiret örgütlenmelerinin yerine, yalnızca dinsel bağ üzerinde kurulan müminler cemaatini (*ümmet*) kurar. Bu cemaat o dönemde iki gruptan oluşmaktadır: *Muhacirun* (Mekke'den "yurtdışı edilenler) ve *Ensar* ("destekçiler", Medineliler). İlk dönemlerde, dinlerini kendi vaaz ettiği dine çok yakın kabul ettiği Yahudileri kazanmak istemiş olma ihtimali vardır; yandaşları ibadet sırasında yüzlerini Kudüs'e dönüyorlardı. Ama Medine Yahudileri onu küçümseyerek ve alaya alarak cevap vermekte gecikmediler. O dönemde Muhammed onlardan kopar ve Musa'ya tapınmanın karşısına Allah dinini çıkartır: Mekke'deki mabet müminlerin ibadet için yüzlerini döndükleri nokta olur (*kıble*). Üstelik Muhammed yeni dini, Musa Yasası'nın vahyinden önce yaşamış olduğundan ne Yahudi ne de Hıristiyan olan İbrahim'in dinine sıkı sıkıya bağlar; böylece Kuran'la aynı

kaynaktan vahyedilmiş olan ama eksik ve deforme bir haldeki "Kutsal Kitap halkı" karşısındaki mutlak bağımsızlığını vurgular.

Cemaatin maddi yaşamını da sağlamak gerektiğinden, Muhammed bazı adamları Recep ayının kutsal ateşkesi sırasında Suriye'den gelip Mekke'ye giden bir kervanı talan etmeye göndermekte tereddüt etmez. Ama, yeni bir talana girişmek istediklerinde Medineliler karşılarında bir Mekke birliğini buldular: Bu, Hicret'in II. yılındaki Bedir Savaşı oldu. Müslümanlar bu savaşta düşmanlarını bozguna uğrattılar, 49'u savaş meydanında kaldı. Bu muharebe, görünüşte ne kadar önemsiz olsa da, sonuçları bakımından önemliydi: Allah Peygamber'den yana çıkmıştı; Kuran'da da "önemli gün" olarak adlandırılmıştı. Aşağılanan Mekkeliler ertesi yıl üç bin kişilik bir birlik toplayarak Medine'ye doğru yola çıkardılar. Muhammed ve savunucuları onları şehrin yakınında, Uhud Dağı'nın yamaçlarında beklediler. Sırtlarından vurulan Müslümanlar paniğe kapıldılar, şefleri yaralandı, amcası Hamza öldürüldü; yine de Medine'ye geri çekilmeyi başardılar. Bu yarım başarıdan memnun kalmayan Kureyşliler V. yılda şehre saldırmaya karar verdiler. Bunun üzerine Muhammed, bir Perslinin hizmetinden yararlanarak, bir çukur kazdırdı ("Hendek Savaşı"), kuşatmadan sıkılan Mekkeliler geri çekildiler.

Bu olaylar sırasında Muhammed'in gücü yavaş yavaş büyümüştü. Medine'deki rahatsızlık veren Yahudi kabilelerini yavaş yavaş ortadan kaldırmak için bu durumdan yararlandı. Bedir'den sonra Banu Kaynaka'lar, mallarından yoksun kalınca gidip Suriye'ye yerleştiler; Uhud'dan sonra sıra Banu Nadir'lerdeydi, onlar da Hayber'e sığınmak zorunda

kaldılar; nihayet, Hendek Savaşı'ndan sonra, sonuncu olarak Banu Korayza'lar da sadakatsizlikle suçlanarak örnek bir cezaya çarptırıldılar: kılıçtan geçirilen erkekler, köle olarak satılan kadın ve çocuklar. Bunun üzerine, Medine'nin tartışmasız efendisi olan Muhammed doğduğu şehre geri dönmekten başka bir şeyi düşünmez oldu. Mart 628'de, kutsal aylardan birinde, birkaç dostuyla birlikte, (pagan ibadet kurallarına uygun olarak) kutsanarak, Mekke'ye hacca gitti. Kureyşlilerin muhalefeti karşısında, Hudeybiye'de kamp kurarak, onlarla on yıllık bir silah bırakma anlaşması imzalamayı başardı. Anlaşmanın koşullarışunlardı: Muhammed bu yıl Mekke'ye girmeyecektir, ama ertesi yıl Mekkeliler şehri üç gün boyunca terk ederek Muhammed ile sahabesinin hac yapmasına imkân tanıyacaklardır. Böylece, ilk kez, Mekkeliler Muhammed'i denkleri görerek anlaşma imzalamayı kabul etmiş oldular. Yine de Muhammed anlaşma metninde kendini "Allah'ın elçisi" olarak adlandıramayıp, yalnızca "Abdullah oğlu Muhammed" dedi.

Otoritesi giderek büyüyordu; Bedevi aşiretler ona katılıyorlardı ve Halid bin el-Velid gibi Kureyş'in önde gelenleri din değiştiriyordu. Ocak 630'da, anlaşmayı ihlal ederek Mekke'ye yürümeye karar verdi. Savaş olmadı: Kureyşli şefler boyun eğdiler ve Muhammed şehre kan dökmeden girdi; silahlı bir halde gelip "kara taş"a dokundu ve "Allah-ü ekber" (Tanrı büyüktür) diye haykırdı ve Kâbe'yi dolduran putları parçalattı. Daha sonra Müslümanlara hitap ederek, yeni bir çağın başlangıcını duyurdu; bu çağda "tek aristokrasi dindarlığın aristokrasisi olacaktı."

Muhammed, örgütlenme yolunda ilerleyerek, hakimiyetini yavaş yavaş Arabistan'ın büyük bölümüne yaymayı ba-

şarmıştı. Necran Hıristiyanları bile ona boyun eğdiler. Muhammed de onlara, rivayete göre, haraç ödemeleri karşılığında mallarını ve dinlerini bıraktı. Bizans İmparatoru Heraklios'un projelerinden muhtemelen endişe duyarak Suriye'ye karşı bir sefere kalkıştı ama birkaç fersah ötede durdu. Başarısızlığına rağmen bu teşebbüs büyük fetihlerin yolunu açacaktı: İslam, gelecekteki evrimine damgasını vuracak olan istila ihtiyacını göstermeye başlıyordu. Sonunda 632 yılında Muhammed, *kendi buyurduğu kurala uygun olarak* Mekke'ye hacca gitti: bu, "veda haccı"ydı. Birkaç ay sonra, Medine'de şiddetli ateşi çıktı ve 13 rebiül evvel'de (8 Haziran) öldü.

Üslup bakımından daha anlaşılır olan ikinci bir dizi sure Medine'de kaldığı süreye tarihlenir. Dinsel ve toplumsal bir yasa koyucunun eseri olan bu surelerde özellikle İslam'ın kurduğu yeni düzeni örgütlemeye yönelik buyruklar yer almaktadır. Genellikle çok belirgin olan bu kurallar doğrudan doğruya dönemin yaşamına uygundur, cemaatin gelecekteki genişlemesi öngörülmemiştir; ibadete ilişkin, ahlaki ve toplumsal-dinsel bir ideal tanımlamayı sağlayan hükümler de buna eklenir. Son olarak, birçok ayet tarihsel güncelliği yansıtmaktadır: İslam dinine yeni geçenlerin düşmanlarına karşı, putperestlere, Yahudilere, doktrini şiddetli saldırıların konusu olan Hıristiyanlara ve en korkunç lanetlerin yağdırıldığı "ikiyüzlüler"e karşı sürdürmeleri gereken mücadeleler.

Kuran sureleri genellikle Muhammed'in yaşamının ve vaazının farklı dönemlerine bağlı gözükseler de, "Peygamber'i taklit etmeden önce Kuran'ı kabul etmek" (L. Massignon) anlamına gelen İslam'ın temel zeminini oluşturan tek bir

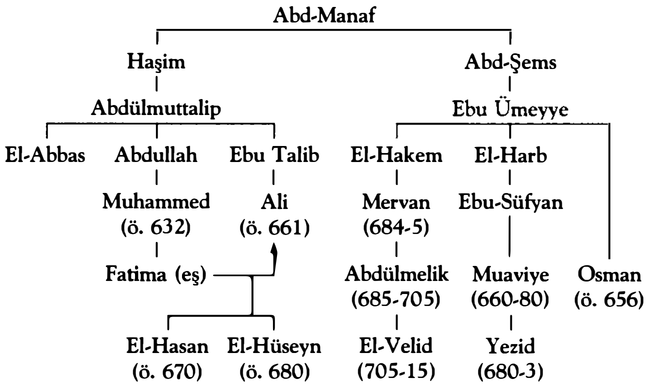
"vahiy" meydana getirirler. Gerçekten de Müslümanlar için Muhammed, herkesin yaşamını yönetmiş, genel iyilik adına cemaati örgütlemekle ve kıyametin eli kulağında olduğu konusunda insanları uyarmakla uğraşmış biridir; daha sonra bir aziz mertebesine çıkarılmaya çalışılacaksa da, Ortodoks tavır her zaman için Kutsal Kitap'ın vahyi dışında başka her türlü mucizenin reddi şeklindedir. (Komşu diyalektlerden alınma birkaç kelimeyle karışık) Hicaz dilinde yazılmış bu kitap, edebi bakımdan "taklit edilemez"lik (*i'caz*) damgasını taşımasına rağmen, Araplar için açık seçik bir mesaj oluşturur. Eski Ahid'in bazı kitaplarıyla (örneğin ilk yedi kitap) bağı kurulabilir, çünkü "Aryen dillerinin yavaş yavaş hız kazanmasına benzemeyerek, Sami dillerinin asıl anlamdan metaforik anlama geçişindeki ani hızı göstermektedir" (J.-M. Abd el-Celil). Arap kitabı, Sami kitabı, ama aynı zamanda, büyülü şiirsel sözlerin sıkı bağlarından üslubunu kurtarmış, temel bir niyetin egemen olduğu "esinli" bir kitap. Arapların ilk düzyazı kitabı; onların dillerini bir uygarlık dili seviyesine yükselten bu kitabın terennümü ise Müslümanların tüm yaşamının ritmini düzenlemekte ve esin kaynağı olmaktadır.

II. Bölüm

XIX. YÜZYILA KADAR MÜSLÜMAN DÜNYASI

1. İlk dört halife. – Muhammed ardında mirasçı bırakmadığından ve açıkça bir halef saptamadığından ölümü politik bir krize yol açtı. Yeğeni ve damadı Ali (kızı Fatima'nın eşi) çok zayıf biri olarak görüldüğünden, politik-dinsel yönetim, Muhammed'in ölümünden önce ibadeti yönetmekle görevlendirmiş olduğu yaşlı Ebu Bekir'e düştü: ilk halife o oldu. Ebu Bekir, ölümünden önce Ömer'i (634) atama imkânı buldu ve o da on yıl sonra öldürüldü (644): Ömer'in kendi yerine geçecek kişiyi saptamakla görevlendirdiği altı kişi Ali'yi değil, peygamberin bir diğer damadı olan, Emevi soyundan gelme Osman'ı seçti. Onun öldürülmesiyle (656) başlayan yeni bir krizin sonuçları İslam cemaati için ciddi olacaktır. Halife seçilen Ali kendini rakiplerine kabul ettiremedi. Bu rakiplerin en güçlüsü, Osman'ın yeğeni ve Suriye valisi Muaviye'ydi: Kureyş aşiretinin ağabey dalı (Haşimiler) ile kardeş dalı (Emeviler) çatışıyordu.

Ali, Muhammed'in genç dulu Ayşe'nin de katıldığı Talha'yı ve el-Zubeyr'i yenmeyi başardı. "Deve Savaşı"nda (adı



Ayşe'nin binek hayvanından geliyor) esir düşen Ayşe Medine'ye geri gönderildi. Ama kurnaz Muaviye kısa süre içerisinde Ali'yi yenmese de malını mülkünü elinden aldı: Siffin'de (658) bir savaşa girişildiğinden, Suriyeliler Kuran'ın yargısına başvurulmasını istediler ve Ali "Edruh'un hakemliği"ni kabul etti. Bu da Haricilerin ("asiler") ayrılma nedeni oldu. Sonra, Muaviye'nin kandırmasına razı gelerek haklarından vazgeçti. Sadık adamları bu iktidardan uzaklaşmayı asla kabul etmediler: Bunlara Şii denecektir ve daha sonra Küfe'de, nafile bir mücadele sürdürürken (661) Hariciler tarafından öldürülecek olan Ali'yi İslam'ın şehidi olarak göreceklerdir.

İlk dört halife, yani "doğru yolda rehberlik edenler" (*raşidun*) döneminde görkemli bir yayılma gerçekleşti. Yarımada yatıştığında (birkaç sahte peygamber bastırıldı) Müslümanlar, Muhammed'in işaret etmiş olduğu fetihlere başladılar. Onlar için inançlarını yaymak, güvenliklerini sağlamak ve kârlı talanlar gerçekleştirmek önemliydi. Ömer döneminde,

Yarmuk zaferinden (636) sonra Suriye'nin fethi, Nehavend zaferinden (642) sonra Mezopotamya ve Pers'in istilası, Suriye ordusu komutanı Emir'in Mısır'ı ve Derme'yi güç de olsa fethi (642). Ömer'in ölümünden sonra: Küçük Asya'da, Ege denizi adalarında, Kuzey Afrika'da talanlar, Ermenistan'ın işgali; ama fetih hareketi yavaşlar, ganimet azaldığından önceden fethettikleri ülkelerin servetleri Arapların gözlerini kamaştırır.

2. **Doğmakta olan Emevi imparatorluğu.** – Muaviye başşehrini Medine'den Şam'a taşıdı ve ölümünden önce oğlu Yezid'i varisi olarak saptayarak halifeliğe hanedanlık ilkesi getirerek Muhammed'in ve ilk halifelerin geleneğinden kopmuştu. Suriyeli olan Emevi hanedanı Müslüman imparatorluğu güçlü bir idari temelle donattı ve ülke içinde yerleşmiş uygarlık geleneklerini benimseyerek, şehirleşmeyi ve toplumsal yaşamı geliştirdi; Müslüman mimarinin başlatıcısı oldu (Şam, Medine, Kudüs'teki anıtsal camiler...). Arap hanedan, din değiştirmiş Suriyelileri de "koruma" (*mevali*) sıfatıyla fatihler çekirdeğine dahil etti ve bunlar devlet örgütlenmesinde aktif bir rol oynadılar. Suriyeliler kısa sürede Arapça öğrendiler ve bir süre sonra resmi dilleri oldu (Abdül Melik dönemindeki ilk Müslüman paralar), sonra Doğu kilisesinin rakip mezheplerinin öğrettiği Hıristiyanlıktan pek de uzak görmedikleri ve birçok toplumsal avantaj sağlayan İslam'ı benimsediler. Bu çevre entelektüel bir hareketin başlamasına yol açtı ve hukuk bilimleri ile teolojik tartışmalar o dönemde başladı. "Klasik İslam uygarlığı" böylece doğar ve "Abbasiler döneminde doruğa ulaşır" (J. Sauvaget).

Emeviler döneminde Müslüman imparatorluk büyümeye devam etti. Batı'da: Tripoli'ye yayılma, Kuzey Afrika'nın sistematik olarak fethi, Kayruan'ın kurulması (670), Berberilerin tepkisi (683), nihayet Kuzey Afrika'nın mutlak boyun eğmesi (697-707), Berberi vali Musa bin Nusayr'ın, "koruduğu" Tarık bin Ziyad'ın (Gibraltar = Cebel Tarık) yardımıyla İspanya'yı istilası ve fethi (712), sonra Merovenj Fransa'sının istilası ve Poitiers Savaşıyla (732) kesintiye uğraması. Doğu'da: Pers'e boyun eğdirilmesi, Afganistan'ın (651) ve Maveraünnehir'in (674) işgali, ardından Çin Türkistan'ının istilası, Sind, Pencap ve Ude'ye girilmesi (711). Fethedilen topraklar *Çin sınırlarından Atlantik Okyanusu'na* kadar uzanıyordu. İslam sonraki yüzyıllarda yeni alanlar kazansa da tek bir Müslüman imparatorluğu bir daha bu genişliğe asla erişemedi.

Ama Emevi halifeler, peygamberin geleneklerinden vazgeçmekle ve dünyevi işlere aşırı önem vermekle suçlayan Medine çevrelerinin düşmanlığıyla karşılaştılar. Halifeler özellikle Şiilerin büyüyen muhalefetine karşı koymak zorundaydılar. Şiiler Muhammed soyundan gelenlerin haklarını savunmaya devam ediyorlar ve Emevi hanedanlığını gaspçı olarak kabul ediyorlardı. İlk halifeler olan Yezid, Abdül Melik ve el-Velid bu isyan hareketine kafa tutacak kadar güçlüydüler. Yezid, Ali'nin oğlu el-Hüseyn'in isyanını bastırdı. Kerbela savaşında ölen el-Hüseyn (10 Ekim 680) Şiiler tarafından şehit olarak yüceltildi: böylelikle Şiilik ile Sünnilik arasındaki uçurum iyice büyümüş oldu. Yezid, ardından da Abdül Melik, yardımcısı el-Haccac sayesinde, Hicaz'da ayağa kalkmış olan ve Irak'ı bir süreliğine kendi davasına kazanmış olan halife-karşıtı Abdullah bin el-Zubeyr'in üstesinden geldiler.

El-Velid'den sonra karışıklıklar iyice arttı: Suriye'de Arap aşiretler arasında düşmanlıklar, Şii hareketlilikleri. Arap fetihlerinin kibriyle aşağılanmış bir ortamda İbn el-Hanefiye'nin Şii hareketine dayalı bir propagandayı yürütmüş olan Muhammed'in amcası el-Abbas'ın soyundan gelenlerin Horasan'da başlattıkları hareketlilik karşısında hanedan yenildi. İranlı azatlı Ebu Müslim ayaklanmayı yönetti, Irak'a geçti ve orada halifeliğe talip olan Ebu l'Abbas ortaya çıktı ve büyük El-Kufa camisinde halife ilan edildi; Ağustos 750'de son Emevi'yi yenerek Emevi ailesinin peşine düşüldü: temsilcilerinden bazıları kaçmayı başararak İspanya Emevi hanedanlığını kurdular.

3. Abbasilerin imparatorluk halifesi. – Başşehri Bağdat olmak üzere Irak'a yerleşen Abbasi hanedanlığı İranlılara dayanıyordu. İranlılar, halifelerin ünlü vezirleri Barmekiler gibi idarede önemli bir rol oynadılar. Bunlar kendilerini Emevi gaspçıların saldırısına uğramış Geleneğin restorasyonundan sorumlu görerek, dünyevi iktidar ile manevi iktidarı kendi kişiliklerinde –öncellerinden daha sıkı bir şekilde– bir araya getirdiklerini ileri sürdüler. Aslında, ilkel alışkanlıklara geri dönmedikleri gibi, Şam'daki halifelerin daha önce başlatmış olduğu saray törenlerini daha da geliştirdiler ve halkın gözünden iyice gizlendiler.

İdari aygıt güçlendirildi ve halifenin yerine geçecek olan kişi, kural olarak, halifenin sağlığında oğulları arasından seçildi; ama entrika ve isyanlar, o dönemde altın çağını yaşayan bir iktidarın istikrarını tehlikeye atmaya devam ediyordu. Charlemagne'la ilişkilerini tanımlamak güç olan halife Harun el-Reşid (786-809) ile halife el-Memun (813-833)

döneminde Bağdat yoğun bir entelektüel faaliyet odağı oldu. Arap kökenliler ve din değiştirmiş olan İranlılar da bu faaliyete katılıyordu; bu dönem Emevilerce başlatılan *şehir uygarlığının tamamen atılım gösterdiği* dönemdi: Dini bilimlerde ilerleme, teolojik tartışmaların kapsamı, düzyazının oluşumu, şiirsel temaların yenilenmesi, Hint'ten ya da Yunan'dan ödünç alınma dindışı bilimlerin girişi. Bu gelişmeye çok faal bir ekonomik yaşam eşlik ediyordu: Refah içindeki tarım ve zanaatkârlık, ipek ürünleri ihracatı, halıcılık, işlemeli kumaşlar (yalnızca devlet imalathanelerinde üretilen *tiraz*), Bağdat ve Semerkant'ta şifondan kâğıt imalatı (Çin icadı), uzak Batı ve uzak Doğu'yla ticaretin önem kazanması.

Ama IX. yüzyıl ortasından itibaren hem iç hem dış nedenlere bağlı olarak çöküş başladı. İç nedenler arasında şunlar sayılabilir: Halife muhafızları ve şefleri –"emirlerin emiri"– ve başhademe arasında Türk paralı askerlerin ağırlığı –Harici hareketlikleri, 762, 786 (Fekh katliamı), 814'te (hareketin Irak'a yayılması) Hicaz'da Ali soyundan gelenlerin isyanları–, art arda ortaya çıkacak kargaşaların nedeni olarak, aşırılıkçı Şii mezheplerin toplumsal programının baştan çıkartacağı aşağı sınıfların sefaletine yol açan ani ekonomik atılımdan kaynaklı toplumsal dengesizlik. 877 ile 883 arasında Aşağı-Irak'taki (Zenc) siyah köleler isyan ettiler ve sözde Ali soyundan gelen birinin idaresinde Basra'yı ele geçirdiler; sonra, 901-906 arasında Suriye ile Irak "karmat" denen ve aslında İsmaili olan çeteler tarafından talan edildi; nihayet, Hamdan Karmat'ın hazırladığı işçi ve köylü halk ayaklanması Bahreyn devletinin kurulmasıyla sonuçlandı. Bu devlet, sırasıyla, Basra'yı ve el-Kûfe'yi ele geçirmeyi (913) başaran Ebu Said ile Mekke'yi talan eden (929) ve Bağ-

dat'ı ele geçirmesine ramak kalan Ebu Tahir tarafından yönetildi.

Dış nedenler ise imparatorluğun parçalanmasına bağlıdır. Uç vilayetler, Bağdat'taki halifeye itibariolarak bağlı kalsalar da kalmasalar da, yavaş yavaş koparlar. Batı'da: 756'da kurulan Endülüs emirliğinin bağımsızlığı – Kuzey Afrika'da genel olarak özerk hükümranlıkların ortaya çıkışı, ortada Rüstemiler (761-907), Fas'ta Fekh katliamından (788-828) tek kurtulan ve Ali soyundan olan İdris'in kurduğu İdrisiler, İfrikiye'de (bugünkü Tunus) Aglebiler (800-905). Doğu'da: Horasan'da İran hükümranlıklarının ortaya çıkışı, Tahiriler (820-873), Seferiler (873-902), Samaniler (902-999). Bu sonuncular İran edebiyatının doğuşunu teşvik etti ve Türk paralı askerlerine çağrı yaparak ilk Türk-Müslüman hanedanlığın ortaya çıkmasına yol açtı: eski subaylarından birinin kurduğu Gazneliler. Bilim, sanat dostu ve bir askeri lider olan ünlü Gazneli Mahmud (999-1030) topraklarını Kuzey Hint'e yaymak gibi önemli bir işi gerçekleştirdi. Aynı dönemde Mısır ve Suriye'de: hükümranlıkların kurulması, özgürlüğünü kazanmış bir askeri şef olan bir Türk kölenin Fustat'ta kurduğu Tuluniler (879-905), sonra İhşidiler (935-969) ve Şeyh el-Devle'nin (944-967) Halep'deki Hamdani devleti (ünlü yazar ve şairler: el-Farabi, el-Mutanabi).

Sonunda halife 945 yılında, İran'daki Ḍaylam dağlarının Şii maceracısı olan *Buyid* Ahmed'in sultası altına girdi. Ahmed Sasani hanedanı soyundan geldiğini ileri sürüyordu ve kendine "emirlerin emiri" dedirtti. Onun ardılı olan Adud el-Devle 977 yılında İran'ın ve Mezopotamya'nın üçte ikisini kapsayan bir imparatorluğun hakimi olmayı başardı: eski bir Pers unvanı olan *şahınşah*'ı ("kralların kralı") benim-

seyerek, kendisi Şii inançlı olmasına rağmen, güçsüz düşmüş halifenin Sünni tebaasını adaletle yönetti. Buyid hanedanlığı Selçuklu Türklerinin gelişiyle birlikte ortadan kalktı (1055).

4. **Kurtuba Emevi halifeliği.** – Zayıflamakta olan Bağdat halifeliğinin karşısına bir süre sonra biri İspanya'da diğeri Mısır'da olan iki başka halife çıktı. Müslüman İspanya, Abbasilerin iktidarıyla birlikte bağımsız vilayet olmuştu, sonuncu Emevi Abdurrahman, İber toprağına göç ederek, Berberilerin ve Suriye Araplarının da desteğiyle Kurtuba'yı ele geçirdiğinde (756), yarımadanın büyük bölümüne (Arap Endülüs) boyun eğdirmişti; 929 yılında, kendi soyundan gelenlere aktarmış olduğu emirliği, III. Abdurrahman tarafından halifeliğe dönüştürüldü. X. ve XI. yüzyıllarda, Suriye geleneklerinin canlı kaldığı Endülüs, rafine bir kültürle tanıştı. Bu kültür, yalnızca sıkı sıkıya sadık kaldığı Doğulu öncülüyle başarılı bir şekilde rekabet etmekle kalmadı, dahası, "Müslüman sınırlarının dışında da kendini dayatabildi ve Rönesans öncesi yüzyıllardaki Avrupa düşünce ve bilgisinin gelişimini kısmen belirledi" (E. Lévi-Provençal).

Ama Kurtuba halifesi de Abbasi halifesini kemirene benzeyen bir hastalıktan öldü: X. yüzyıl sonundan itibaren halifeler başhademelerin (İbn Ebu Amir, sonra Amiriler) ellerinde oyuncak oldular. 1030 yılında son Emevi halifesi de yok oluyordu. Bunun üzerine hükümranlık, Endülüs uygarlığının etkisinin hâlâ görüldüğü bir dizi devlete bölündü (Taifa Krallıkları dönemi). Bir süre sonra, Kastilya'nın Hıristiyan kralı İspanya'yı yeniden fethe kalkıştı. El Moravi ve El Mohad Fas hanedanları boşuna karşı koymaya çabaladı-

lar ve sonunda 1492 yılında son Arap mevzisi olan Granada da düştü.

5. Fatimi halifeliği. – IX. yüzyıl sonunda, Şii hareketliliği bütün Müslüman Ortadoğu'yu sarsarken, kızı Fatima dolayısıyla Peygamber soyuna mensup olduğunu beyan eden İsmaili mezhebinin gizli imamı Ubeydullah iktidarını hazırlamakla propagandisti Ebu Abdullah'ı görevlendirdi; Mekke'ye hacca gelen Berberilerin desteğini kazanmayı başaran Ebu Abdullah onları Küçük Kabil'e getirdi (894): oradan Aglebilerin üzerine yürüdü ve Kairuan yolunu açtı (Mart 909) ve çeşitli olaylardan sonra, Ubeydullah kendini bütün Şiilerin beklediği mehdi ilan ederek muzaffer bir şekilde şehre girdi (Aralık 909). Onun gelişinin yarattığı coşku kısa sürdü. Halkı Şiiliğe katmak için mehdinin sertliği ile Doğu'ya bir sefer düzenleyebilmek için başvurduğu usulsüz ve aşırı vergi alımları, Harici Ebu Yezid'in –"eşekli adam"– korkunç Berberi isyanına yol açtı ve ilk Fatimi halifelerinin iktidarını tehlikeye attı (936-947).

Fatimiler 913-936 arasında Mısır'a girmeye defalarca teşebbüs etmişlerse de bir sonuç alamamışlardı. İhşidilerin düşüşünden sonra halife el-Muiz bu projeyi yeniden canlandırdı: 969 yılında, azatlısı Cevher Fustat'ı ele geçirdi ve yeni bir şehrin yapımına girişti: Kahire. Aynı zamanda, Suriye'yi ilhak etmeyi başardı. El-Muiz Haziran 973'te Kahire'ye girdiğinde, İfrakiye ve orta Mağrip'i Sanhace Berberi hükümranlarına (Zirilerin vasal hükümranlığı) emanet etmişti. Fatimi gücü o dönemde doruğa erişti ve Mısır'da bu ülkenin tanıdığı en parlak uygarlıklardan biri ortaya çıkabildi. Bir süre sonra uygarlık çöktü ve parçalandı: Batı'da

Ziriler özgürlüklerine kavuşurken, Fatimiler Kuzey Afrika'ya "yıkıcı bir siklon" (G. Marçais) gibi yayılan, Mağrip'in politik, toplumsal ve ekonomik yaşamını altüst eden Banu-Hilal çetelerini gönderdiler; Doğu'da akına geçen Selçuklular Suriye ve Kudüs'ü aldılar (1070); bir yüzyıl sonra ise Kürt Selahaddin Fatimileri son topraklarından –Mısır– da yoksun bıraktı (1171).

6. – **Selçuklu gücü.** – "İslam'ın İsmaili yüzyılı"nın (L. Massignon) ardından, XI. yüzyılın ortası Müslüman dünyasının tarihinde önemli bir dönemece işaret eder: Politika sahnesinin ön planında Sünni Selçuklu Türklerinin ortaya çıkışı. O zamana dek baskın olan Şiiliği (Buyidler ve Fatimiler) ezerek fethedilen ülkelere yeni düşünme ve yaşama tarzları dayatırlar ama Berberilerin Doğu hakimiyetinden kurtulduğu Batı'ya erişemezler. Bundan böyle, "Doğu ve Mağrip birbirlerine sırtlarını döner" (J. Sauvaget).

Orta Asya boyunca Türk istila dalgasının sürüklediği Selçuk'un torunları Gaznelilerin ordusunu yendiler ve yollarını batıya çevirerek Pers vilayetlerini bir süreliğine birleştiren bir imparatorluk kurdular. Bunlardan Tuğrulbey, Nişabur'a yerleştikten sonra (1038), Buyid gücünü yok etti ve Bağdat halifesine kendini sultan olarak kabul ettirdi (1055) ve birkaç yıl içerisinde (1055-1092) üç büyük Selçuklu sultanı, Tuğrulbey, Alparslan ve Melik Şah, Pers veziri Nizamül Mülk'ün de yardımıyla, önemli bir iş gerçekleştirdiler. İmparatorluğu tüm Müslüman Doğu'ya model olarak hizmet edecek politik ve toplumsal bir örgütlenmeyle donatmakla kalmadılar, dahası bütün cephelerde Sünni İslam'ın savunucusu oldular ve Abbasi halifesini Şii Buyid'lerin sul-

tasından kurtarmakla yetinmeyerek mezhep faaliyetlerini de ortadan kaldırarak ortodoks öğretiyi yaymaya çabaladılar (medreselerin kurulması). Bizanslılardan aldıkları Küçük Asya'yı istila ederek, Fatimi Suriye'si üzerinde tahakkümlerini kurdular (1070). Sonunda haçlıların gelmesi ve Frank prensliklerinin buraya girmesiyle Ortadoğu dönüştü (1099). Bu prenslikler burada iki yüzyılı aşkın süre kalacaklardır.

Melik Şah'ın ölümü üzerine Selçuklu İmparatorluğu kardeşleri ve oğulları arasında pay edildi, parçalanmaya ve dağılmaya başladı. Vilayet yöneticileri bağımsızlıklarını ilan ettiler (Atabeyler), Suriye, Mezopotamya, Ermenistan ve Pers'te yerel hanedanlıkların kurulduğu görüldü. Yukarı-Mezopotamya'daki Zengitler hanedanlığı Nur el-Din (1146-1173) döneminde nam saldı ve el-Din iktidarını tüm Suriye'ye yaydı, Franklara karşı mücadelede öne çıktı ve daha sonra, Mısır'daki Eyyubi hanedanlığının kurucusu Selahaddin (1169-1193) Suriye'yi geri aldı. Selahaddin de, Nur el-Din'in yerine geçtikten sonra Kudüs'ü ele geçirmeyi başardı (1187). Tek bir Selçuklu kolu Moğol istilasına kadar varlığını sürdürmeyi başardı: Küçük Asya'daki "Rum sultanları" kolu (1092-1327) (başşehri Konya).

7. Moğol İmparatorluğu. – XIII. yüzyılın ortasında Bağdat halifesinin varlığına son veren Moğol ordularının akını Müslüman Doğu'nun tarihinde yeni bir dönüm noktası oldu. (Arapların Tatar dediği) Moğolların imparatorluğu Cengiz Han (1167-1227) tarafından kurulmuştu. Cengiz Han, Moğolistan'ı birleştirdikten ve Çin'e kadar uzandıktan sonra, 1209 yılında Müslüman topraklarına, Türkistan, Maveraünnehir ve İran'a girmeye başladı, o dönemde bu ülkele-

ri paylaşmış bulunan devletleri devirdi ve yolu üzerindeki her yeri talan etti. Onun ölümü üzerine, Asya'nın tamamen birleşmesinin önündeki son engeli Bağdat halifesi, Eyyubiler ve Rum Selçukluları oluşturuyordu. 1257 yılında, o dönemin büyük hanının kardeşi ve Pers'in hakimi olan Hulagu Bağdat'ı ele geçirerek halifeyi ve ailesini katletti; ertesi yıl Halep ve Şam onun elindeydi. Birliklerinin barbarlığına rağmen çok hoşgörülü olan bu Moğollar İslam'a geçmiş değillerdi: Budist olan Hulagu Hıristiyanların oğlu ve eşiydi ve emrindeki Türklerin büyük bölümü Nasturi'ydi. Dolayısıyla, Doğu'daki son Müslüman güç olan Mısır Memluklularına karşı haçlılarla bir ittifak söz konusuydu.

Eyyubi sultanlarının Türk köleleri olan Memluklar 1250 yılında efendilerini katledip yerlerine geçmişlerdi. Baybars'la ünlenen Bahri hanedanlığı (1257-1382) Kahire'de halifenin soyundan gelenler olarak tanındı ve kabul gördü, böylece halifelik kurgusu yeniden canlandı; Çerkez muhafızlarının devirdiği hanedanlığın yerine Burci hanedanlığı geçti ve bu da Osmanlı fethine kadar sürdü (1382-1517). Haçlıların tereddütlerinden yararlanarak Moğol istilasını durduran ve onları Fırat'ın ötesine püskürten Memluk sultanı Baybars oldu.

XVI. yüzyıl sona ermeden Hulagu imparatorluğu parçalandı, (Bağdat, İsfahan ve Horasan'da) yerel hanedanlıklara ayrıldı; daha sonra da Cengiz Han'ın ailesinin müttefiki bir aileden gelen Müslüman bir Türk olan Timurlenk tarafından ortadan kaldırıldı. Timurlenk Asya'nın birliğini Sünni İslam adına gerçekleştirmeyi hayal etmişti ve Hint'ten Suriye ve Anadolu'ya kadar hakimiyetini yaydı. Onun ölümünün (1405) ardından, soyundan gelen barışçıl kişiler

(Şahruh, Uluğ Bey), henüz kurulmuş bu devasa imparatorluğu koruyamadılar ve Timur devleti Doğu Pers'le sınırlı kalıp, Herat ve Semerkand civarında varlığını sürdürdü.

8. – Kuzey Afrika [Mağrip]. – XI. yüzyıldan XV. yüzyıla dek bağımsız bir gelişim izleyen Mağrip iki büyük Berberi hanedanlığın egemenliğindeydi. Bunlar Sünniliği canlandırdılar ve Hıristiyan fethinin artan baskısına direndiler. "Kutsal Savaş" (*el-murabitun*) amacıyla oluşturulmuş savaşçı bir topluluktan doğan Sahra çölündeki göçmenler olan *El Muraviler* (1053-1147) Fas'ı ele geçirdiler, sonra tehdit altındaki Sevilla kralının yardımına koştular ve bir İspanyol-Afrika İmparatorluğu kurdular. Tinmel'e yerleşmiş olan İbn Tumart (1125), tanrısal saf birliği savunduğundan ve El Muravilere karşı mücadele yanlısı grupları bir araya getirdiğinden, onun ölümünden sonra, müridi Abdülmümin Marakeş'i ele geçirdi ve yerleşik dağlılar olan *El Muvahiddunlar* kendi egemenlik alanlarını tüm Berberi topraklarına ve Endülüs'ten geri kalan yerlere yaymayı başardılar. 1162 yılında Abdülmümin halife unvanı aldı: bu Berber halifelik XIII. yüzyılın ortasında ortadan kayboldu ve üç hanedanlık ortaya çıktı: Tunus'ta Hafsiler, Tlemsan'da Abdülvadiler ve Fas'ta Meriniler (bu sonuncusu bir süre tüm Berber topraklarına egemen oldu). Bu hanedanlıkların çabalarına rağmen, fetih ilerledi ve XV. yüzyılın başında Hıristiyanlar boğazı geçtiler: Fas'ta Portekiz yerleşimi kuruldu, Charles Quint Tunus'a girdi.

Buna karşılık Doğu'da Hıristiyanlık sürekli geriliyordu. Osmanlılar Konstantinopolis'i ele geçirmişler (1453) ve Doğu Avrupa'yı işgal ediyorlardı. Yine Osmanlılar egemenliklerini Mısır ve Ifrikiye'den Cezayir'e kadar genişlettiler (1575).

Yalnızca Fas onların egemenliğine girmeyerek, XII. yüzyıldan bu yana Endülüs'teki uygarlığa sıkı sıkıya bağlı olduğundan "İspanyol-Mağrip" adını almış olan kendi uygarlığını korudu.

9. Moğollar, Safeviler ve Osmanlılar. – Mağrip tarihinde önem taşıyan 1500 yılı, üç büyük devletin oluştuğunun görüldüğü Doğu'nun tarihinde de önemliydi: Hint'te Moğol devleti, İran'da Safevi devleti, Anadolu'da Osmanlı devleti.

1526 yılında, tahtından edilmiş son Timur hükümdarı olan Bağbür'ün kurduğu "Moğol" hanedanı Hint'te iki uzun yüzyıl boyunca hüküm sürdü. Delhi sultanlığına bağlı Memluk Türkleri (XIII. yüzyıl sonu) Dekkan'ın fethini tamamlamıştı (XIV. yüzyıl başı). En büyük Moğol hükümdarı olan Ekber (1556-1605), güçlü bir örgütçü ve cesur bir filozof olarak yerel sanatı teşvik etti ve Hint İslam'ına tarih boyunca koruduğu biçimi verdi. XIV. Louis'nin çağdaşı olan torunu büyük bir ün kazandı, ama Fransız ve İngilizler XVIII. yüzyılda bu imparatorluğun bir dizi küçük yerel devlete bölünmesine yol açtılar. Diğer yandan, XIV. yüzyıldan beri Cava ve Sumatra'ya yerleşmiş bulunan Müslüman devletlere XVI. yüzyılda Hollandalılar el koymuşlardı. Müslüman dünyanın bütün Doğu kesimi artık Avrupa sömürgeciliğine tabiydi.

Timur'un devleti İran'dan Safevi hanedanlığının kurucuları tarafından kovulmuştu (1501-1736); Safeviler ulusal bir Şii devleti kurdu. Bu devlet resmi olarak On iki imam doktrinini benimsedi. Bu doktrin bugün bile hâlâ sürmektedir. Hanedanlık Şah Abbas döneminde (1587-1629) doruk

noktasına erişti. Başşehri İsfahan'ı Müslüman dünyasının en güzel şehirlerinden biri yaptı, Irak'ı ve Şiiliğin kutsal şehirlerini bir süreliğine fethetmeyi başardı. Safevileri deviren Afgan istilasının ardından Pers'in içine düştüğü anarşi Kaçarların Türkmen hanedanlığı dönemine dek sürdü.

Altı yüzyıl süren ve modern zamanların en güçlü Müslüman devletinin doğmasına yol açacak olan Osmanlı İmparatorluğu, adını (Selçuklularla akraba olan) bir Türk aşiretinin başı olan Osman'a borçludur. Bitinya'dan [Gebze, Kocaeli bölgesi] başlayarak yavaş yavaş Moğolları ve Bizanslıları püskürten aşiret kendi alanını genişletmeyi başardı. Bir süre Timurlenk'in önlediği Osmanlı yayılması yeni bir güç kazanmakta gecikmedi: II. Mehmed'in Konstantinopolis'i alması (1453) ve Balkan Avrupa'sının işgali, I. Selim tarafından Suriye ve Mısır'ın Memlüklerden fethi (1512-1520), son olarak da, Muhteşem denen Kanuni Süleyman'ın Irak'ı ele geçirmesi (1520-1566). Bu dönemde imparatorluğun nüfuzu Viyana'dan Nil'e, Bağdat'tan Türk korsanların ele geçirdikleri Tunus ve Cezayir'e dek uzanıyordu ve kubbeli ve minareli Hanefi Türk camilerinin serpiştirildiği İstanbul gibi büyük şehirlerde Osmanlı sanatı tamamen serpilip gelişmişti.

Ama XVIII. yüzyılda çöküş başladı. Avrupa orduları ve tüccarlarıyla tepki gösteriyordu. Tüccarlar, Kapitülasyonlar (1536, 1740) denen anlaşmalar sayesinde Türk limanlarına akın ediyorlardı; imparatorluk aşırı genişlemiş olmasından ve mali güçlüklerle yeniçerilerin disiplinsizliklerinden dolayı zor durumdaydı. Politik olarak, Batı'daki topraklarının merkezi idareden adım adım koptuğunu görmüştü: Bonaparte'ın seferinin ardından Mehmed Ali'nin Mısır'ı,

Beylerin yönetimindeki Tunus, daha sonra Fransa'nın önce Cezayir, ardından Tunus üzerindeki hakimiyeti ve İtalya'nın Libya'daki hakimiyeti. Müslüman dünyası eski canlılığını yitirmişti: Osmanlılar bu dünyayı destekliyordu, ama boğulmasına katkıda bulundukları ve körelen uygarlığın, sanayileşmiş Avrupa'nın talan ettiği ekonomik alanda olduğu kadar entelektüel alanda da yeniden uyanmasını sağlayamadılar.

Daha o dönemde ilk tepki kendini gösterdi: Osmanlı sultanı kendini "halife" olarak kabul ettirerek Müslüman güçleri toparlamaya çalıştı. Bu sıfatın Mısır'ın fethine tarihlendiğini (1517) iddia etse de ilk kez 1774'deki Rus-Osmanlı anlaşmasında ortaya çıkmıştı. "Pan-İslamcılık" da modern İslam'ın yeni eğilimleri arasında etkili olacaktır, ancak Arap muhalefetiyle ve uyanan milliyetçiliklerle karşı karşıya kalacaktır.

III. Bölüm

İSLAM YASASI

I. – Dogma ve teoloji

1. İman. – Kuran, vahyedilmiş dinsel ve toplumsal bir yasa olma iddiasındadır. İslam'ın, yalnızca müminler topluluğuna uygulanan bir Yasa'nın (*şeriat*) tanımladığı öncelikle hukuksal karakteri buradan kaynaklanır. İnanç bildiriminin aldığı biçim böyle açıklanır: Bu, basit bir olumlama değil, dile getireni topluluğa mutlak anlamda dahil eden bir *tanıklıktır*. İçeriği, bir Kuran ayetinden alınma yoğunlaşmış bir ifadeye indirgenir (VII, 157): "Tanrı'dan başka tanrı yoktur, Muhammed de onun peygamberidir." Sabit bir dışsallaştırmaya yönelik bu basit imanın yoğunluğu genellikle yabancı gözlemcileri etkilemiştir. Şu söylenebilir: "Müslüman, kendi dininin özgün öğretilerini bilmese ya da inançsız olsa bile, yaşamının bütün tezahürlerinden güçlü bir iman ruhu yükselir." (J.-M. Abd-el-Celil). Öncelikle, *iman* ile *islam* arasında temel ayrım yapmadan –oysa ki biri daha ziyade içsel kanaat diğeri ise söze bağlı inanç üzerinde durmaktadır–

tanrısal mutlak erke "itaat" (*İslam*) söz konusudur. Eserlere gelince, din kurallarına uygun ibadetin yerine getirilmesine Müslümanlar ikincil bir değer atfederler: Bu ibadetler yalnızca imanın tamamlayıcısıdır, özünde hiçbir değişikliğe yol açmadan imanın gücünü artırırlar; hatta ölümcül günah işleyen bir günahkâr cennetten kovulan bir lanetli değil, kınanan biri olur. Müminin karşıtı "riyakâr"dır, onun görünüşteki iyi tavırları inançsızlığını gizlemek içindir; "İnançsız" (*kâfir*) ya da "sadakatsiz" ise, bütün gayrı müslimleri kapsayan ve genelde "şirk koşma"nın (Allah'ı başka tanrılarla ortaklaştıran) dengi olan terimdir.

2. **Dogma.** – Dogmanın *şahadet*'ten başka resmi ifade biçimi olmasa da, Müslüman âlimler Kuran'da dağınık olarak bulunan öğeleri toparlamaya ve bunları dini el kitapları haline getirmeye çalışırlar: Ebu Hanife'ye (X. yy.) atfedilen risaleler, el-Eşari'nin (ö. 936) ve el-Gazali'nin (ö. 1111) denemeleri. Bellibaşlı iman maddeleri, Tanrı'nın birliği, Peygamberlerin görevi ve ahiret günü, şu Kuran ayetinden kaynaklanır: "Ey Müslümanlar, Allah'a, elçisine, elçisine indirdiği kitaba ve bundan önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, elçilerini ve ahiret gününü inkâr ederse, şüphesiz uzak bir sapıklıkla sapıtmıştır." (IV, 136; krş. II, 285).

Tanrı'nın Birliği. – Ezeli, aşkın ve mutlak erk sahibi varlık olan Allah tektir; baştan sona Kuran boyunca ileri sürülen birliği özellikle en eski sure olarak kabul edilen ünlü CXII. surede görülür: "De ki: O Allah, birdir. Allah, Samed'dir. O, doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir." Resmi İslam'a göre Tanrı anlayışını nitele-

mek için Üç Kuran metni sık sık kullanılır: "O'nun yüzü hariç her şey çürür" (Ezeliyet), "O'na benzer hiçbir şey yoktur." (Yaratıklarla her türden analojiyi dışlayan mutlak Aşkınlık), "Yaptığı şeyin nedeni O'ndan sorulmaz." (keyfi irade). Tek gerçeklik olan Tanrı Kuran'da bir dizi sanla nitelenmiştir: ("Yaşayan, Kudretli, Bilgili, Bağışlayıcı..."). Bu "en güzel adları" 99 tanedir, dualarda okunur ve sayılır. Tek bir Tanrı'ya inanmak, Müslümanların gözünde, onların dinlerini tüm diğerlerinden, hatta Hıristiyanlıktan bile kökten ayıran şeydir; Hıristiyanlıktaki Üçlem dogması tanrısal birliğe saldırı olarak kabul edilmiştir ve aynı zamanda Müslümanların gözünde şirk koşmaktan da suçludur.

Tanrı'nın mutlak erki, yaratıcı gücünde kendini gösterir. Tamamen iyi niyete dayalı bir edimle, *ex nihilo*'dan yola çıkarak dünyayı yedi günde yarattı, insanı altıncı günde ortaya çıkardı ve yedinci gün dinlenmedi; yedi gökyüzü ve yedi yeryüzü vardır, göğün ve cehennemin yedi bölümü vardır, ayrıca fiziksel dünyanın örgütlenmesine dair hayal mahsulü gelenekler görülür. Tanrı, cinsiyetsiz ve ışıktan olma melekleri yarattı. Onların başında dört başmelek bulunur: Cebrail, Tanrı'nın habercisidir, Mikail doğaya bekçilik eder, İsrafil kıyamet borusunu üfler, Azrail ölüm meleğidir. İnsanın iki tane koruyucu meleği vardır, bunları insanın iyi ve kötü eylemlerini yazıya geçiren iki "yazar" olarak görebiliriz. Ayrıca iki mezar meleğini de belirtmek gerekir, Münkir ve Nekir. Cennet meleği Rıdvan'dır, cehennem meleği Malik'tir. Bu melekler arasındaki Şeytan'a yine İblis (Yunanca *diabolos*'tan bozma) denir, ilk insanın önünde secdeye kapanmayı reddetmiş ve cennetten kovulmuştur; intikamını almak için o da kendisini dinlemekle suçlanan

Adem ve Havva'yı kovdurmuştur, ama Adem'in hatası soyundan gelenlere düşmez. İslam'da ne ilk günah vardır, ne de insan doğasının gözden düşmesi. İblis, insandan önce yaratılmıştır ve ateşten olma tüm bir cin ordusunun komutanıdır. Bu cinler insanların yaşamına karışırlar ve halk inancında önemli bir yer işgal ederler (onların etkilerini uzak tutmak ve intikamlarından korunmak için tılsım kullanımı buradan kaynaklanır).

Peygamberlerin görevi. – Allah bazı insanları iradesini aktarmakla ve seçilmiş halkları, körlükleri nedeniyle çoğu zaman reddettikleri bir itaate çağırmakla görevlendirdi. Müslüman dogması yalnızca Muhammed'in misyonuna inanmayı buyurmakla kalmaz, aynı zamanda Eski Ahit'teki peygamberler (Adem, Nuh, İbrahim, Musa...) ve İsa gibi, ondan önceki peygamberlerin misyonuna da inanmayı buyurur. Bununla birlikte en önemlisi Muhammed'dir; o, "peygamberlerin mührü"dür. Yahudilerin ve Hıristiyanların kısmen almış oldukları, ama onların deforme ettikleri tanrısal vahyi bütünlüğü içinde yeniden oluşturur (yaratılmamış bir modelin, "Kitabın anası"nın yeniden üretimi). Ciddi günahlara karşı güvence olan ve meleklerin üzerinde yer alan peygamberlerin mucize yaratma ayrıcalığı vardır, ama Kuran'ın vahyi yalnızca Muhammed'in yararlandığı tek vahiydir.

Ahiret günü. – Bütün insanlığın tarihi, Diriliş'le ve ölülerin mezarlarında bekledikleri Ahiret Günü'yle [Nihai Yargı] tamamlanmalıdır; yalnızca peygamberler ve din şehitleri doğrudan cennete girerler. Zamanın sonuna korkunç bir altüst oluş damgasını vuracaktır. Bu kıyametin ardından Mehdi, Tanrı'nın "güdümlü İyiliği" belirecektir; Irak ile Suriye arasında ortaya çıkmış sahte Mesih Deccal ise İsa tara-

fından öldürülecektir. Kuran'ın sağladığı birkaç bilgiye çok sayıda rivayet eklenir. Yargı gününe gelince, bütün insanların ölümüne ve dirilişine damgasını vuran iki boru sesinden sonra, herkes, iyi ve kötü eylemlerini içeren bir kitapla birlikte Tanrı'nın huzuruna yargılanmaya çıkacaktır, sonra bir saç telinden daha ince bir köprüden geçerek ya cehenneme düşecek ya da cennete erişecektir; Peygamber Müslümanlardan yana müdahale edecektir. Genellikle "ateş" sözcüğüyle belirtilen cehennem yedi bölümden oluşur; yüksek kat olan cehennem suçlu Müslümanların acı çekecekleri yerdir, diğerleri ise zındıkların farklı kategorilerine ayrılmıştır. Cennet (firdevs de denir) Kuran'da gölgeye ve dinlenmeye muhtaç susuz Bedevi'nin hayalindeki yer olarak tanımlanır; burada her taraftan serin sular, şarap ya da bal nehirlerinin aktığı (en ünlülerinden biri Kevser'dir) bahçeler bulunur ve seçilmişler burada sevinirler, yanlarında parlak gözlü güzel kadınlar, huriler bulunur ve keyiflerince yiyip içebilirler. Böyle bir cennette bütün duyular arzuya doyar, ama bu dönemin bir özelliğidir ve gerçek bir özgünlük olmaktan ziyade yerel bir özelliktir.

3. **Teolojik açılımlar.** – Kuran kendini vahyedilmiş bir veri olarak, gizemsiz ve meselsiz sunduğundan, kural olarak hiçbir düşünme çabası gerektirmez. Yine de müminler çelişkileri hemen fark etmişlerdir. Peygamber ise, rivayete bakılırsa, bunu pek dert etmiyordu: "Sizin kafanızı karıştıran şeyi imanla kabul edin" demişti. Daha sonraları, naif bir kabul tutumuyla yetinmek istemeyen Müslümanlar, kutsal metinde kullanılan terimleri tanımlamayı ve burada içerilen öğeleri birbirine bağlamayı denemek zorunda gördüler

kendilerini: Kuran yorumlama ile Kuran teolojisi buradan doğdu.

Tartışılan ilk soru, Muhammed'in vaazının cevapsız bırakmış gözüktüğü kader ve cüzi irade sorunuydu. İnsan yaratığı tanrısal hükme (kader; evrensel ve ezeli bir hükmün zaman içinde uygulanması) karşı çıkamasa da, yine de edimlerine göre karşılık görür; farklı yönelimli ifadelerde ileri sürülen tanrısal mutlak-erk ile insan sorumluluğu karşılaştırıldığında çelişik görünürler ve Kuran bu iki hakikati nasıl uzlaştırmak gerektiğini açıklama çabasına kalkışmaz. Aslında, tanrısal mutlak kudret Kuran vahyine öylesine egemendir ki, insanın özgürlüğünü boğar; Emevi halifeleri döneminde politik nedenlerle özellikle vaaz edilen tanrısal iradeye itaat karşısında sorumluluk duygusu silinir.

Ama Tanrı'nın bu gücünün adaletiyle bağdaşmadığı görüşünü dine bağlılık kaygısıyla kabul eden bazı Müslümanlar bu gücü sınırlandırmaya çabaladılar: Bunlar Kaderilerdir (kaderi sınırlayanlar) ve bunların karşısında Cebeliler (tanrısal zorlamadan yana olanlar) bulunuyordu. Bu doktrini benimseyenler, Muaviye'nin yükselişi sırasında politik tartışmaların uzağında durmuş olanlardı (onlara verilen "mutezili", "bir kenarda duranlar, ayrılanlar" adı buradan gelir); başlangıçta, günahkâr mümine iman ile zındıklık arasında ara bir konum atfetmekle yetindiler, sonra ise Emevilerin keyfiliğine karşı çıkarak cüzi irade tezini desteklediler. VIII. yüzyıldan itibaren, o dönemde yayılan Yunan filozofların teorilerine karşı, vahyin iman maddelerini savundular ve bunları rasyonel olarak kanıtlama çabasına girdiler. Böylelikle, Kelâm (söylem) denen ilk teoloji okulunu kurdular ve bu okul daha sonra "heterodoks" oldu

(Ebu l-Hudeyl –ö. 840–, el-Nazzam –ö. 845'e doğru–, Ebu Haşim –ö. 933).

Bu Mutezililer akıl ölçütüyle Yasa'yı doğrulamak istediklerinden, esasen iki fikir geliştirmeye çalıştılar: *adalet* ve Tanrı'nın *tekliği*. İlk noktada, Kaderilerin cüzi irade tezini uç noktasına kadar götürerek, insanın kendi edimlerinin yaratıcısı olduğunu belirttiler; böylece, tanrısallığın zorunlu ve içkin niteliği olan Tanrı adaleti bütünüyle kurtulmuş oluyordu. Geleneksel İslam'a göre iyilik tanrısal irade tarafından belirlenirken, Mutezililer için kendinde bir iyilik vardır ve Tanrı buna ancak uyum sağlayabilir. İkinci olarak, Mutezililer İslam'ın tektanrıcılığını arındırarak bütün insanbiçimci Tanrı temsillerini ortadan kaldırıp, onun 99 adı altında gizli olan tanrısal "san"ların ezeli karakterini inkâr ederler. Bu yaratılmamış sanların varlığını kabul etmek, tanrısal özden ayrı olsalar da, "şirk koşma" suçu işlemektir, Tanrı'nın sözü bile yaratılmış olmalıdır; yığınları heyecanlandıran ve daha sonra Mutezili doktrininin özü olarak –oysa ki onun mantıksal sonucudur– "yaratılmış Kuran" inancını ortaya çıkaran bu sonuncu sorundur.

Hoşgörüden uzak olan bu rasyoneller kendi doktrinlerini dayatmak için güç kullanmaktan çekinmediler; örneğin Mutezili fikirlere kazanılmış olan halife el-Memun, "yaratılmış Kuran"a açıkça iman etmeyi reddedenleri kıyımdan geçirdi. Ama tepki 847'de geldi, halife el-Mütevekkil yeni doktrin yandaşlarının peşine düştü ve geleneksel kavrayışları yerli yerine yerleştirdi. Mutezilik var olmuştu; Kelâm okulunun ilk düşünürlerinin başlattığı teolojik düşüncenin de –daha yumuşak bir biçimde– varlığını sürdürerek Yasa'ya akıl üzerindeki üstünlüğünü iade ettiği doğrudur.

Bu "Ortodoks" Kelâmın iki hazırlayıcısı, Mutezilik düşüncesinden daha önce sapmış olan el-Eşari (ö. 936) ile el-Maturidi'dir (ö. 944). El-Eşari, kendi okulunun başarısından sonra adına bağlı üne rağmen, uzlaştırıcı bir konumda olmayı başaramadı: inanmak gerekiyorsa, diyordu, "bu yazılı" olduğu içindir. Daha maharetli olan El-Maturidi ise tersini ileri sürüyordu: Tanrı'ya inanma görevi tanrısal buyruğa bağlı olsa da akıl tarafından algılanabilir. Daha sonra, El-Eşari'nin müritleri Maturidiler üzerinde baskın çıktılar, çünkü zayıf spekülatif akla dinsel bilgide bir yer açmayı ve Mutezililerin önerdiği alegorik Kuran yorumlarını kabul etmeyi bildiler; böylelikle onlar bu Mutezililerin bağlı olduğu "tanrısal sıfatların reddi" ile kutsal kitabın "harfiyen" yorumlanması arasında tam ortada kalmış oldular. Özellikle, bazı Müslümanların bizzat Kuran metnini aşırı kutsamasını kısıtlayarak, Tanrı'nın Kelâmı'nın yaratılmamış olduğunu, dışsallaştırmaya yarayan harflerin ve seslerin yaratılmış olduğunu –"neden"ini belirtmeden– öğretiyorlardı.

Eşari Okulu'nun temel özelliği ise belirgin bir Tanrı iradesini savunması, tüm Maturilerin hiç çekincesiz –ama açıklamasız– kabul ettiği insan özgürlüğüne pek az önem vermesiydi. XI. yüzyılda Helenistik kavrayışları da kendine katarak yeni bir atılım kazandı; Eşari Okulu'nu İbn Haldun'un "modernlerin yolu" diye adlandırdığı ve özellikle Fahreddin er-Razi (ö. 1210) ile el-İci'nin (ölümü 1355) açıkladığı şeye yönlendiren El-Gazali oldu. Kelâm'ın uzlaşmaz Müslümanlara, Hanbelilere ve özellikle onların ünlü âlimi İbn Teymiye'ye (ö. 1328) kuşkulu geldiği kesindir, ama birbirlerini değiştirmiş ve zenginleştirmiş olan Eşarilik ve Maturilik bugün bile resmi dinsel öğretinin temelini oluşturmaktadır.

II. – Yasa'nın kaynakları

Müminler cemaatini *her zaman* yönetmesi gereken hukuksal-dinsel buyruklar bütünü olan Yasa, mutlak değer taşıyan ancak bazı düzenlemeleri yalnızca Müslüman toplumunun verili bir durumuna uygulanabilen kutsal metin olan Kuran'a dayanır. Politik gelişmeler karşısında hukukçular bu kuralları tamamlamak için, yeni olmakla birlikte onların gözlerinde vahyin zımni içeriğini temsil eden ve onun ruhuna kâh Geleneğin otoritesiyle, kâh analojik akıl yürütmeyle bağlı öğelere çağrı yapmak zorunda kaldılar: bunlar, Kuran'la birlikte, "Yasa'nın kaynakları"nı (*usul el-fıkh*) oluşturuyorlardı.

1. Kuran. – Ana temel olarak kalan Kuran metni Muhammed'in sağlığında oluşmamıştır. O dönemde yalnızca birkaç sahabe, ki bunlara "kâtip" deniyordu (Ubey bin Kaab, Abdullah bin Ebi Sarh, Zeyd bin Sabit bunlar arasındadır) vahyin parçalarını yazıya geçmişlerdi; eksiksiz bir derleme yapmayı düşünen yoktu, çünkü aşağı yukarı bütün "sahabe" farklı sureleri ezbere biliyordu. Ama Hicret'in XI. yılına doğru Ömer, halife Ebu Bekir'in önerisiyle, genç Zeyd bin Sabit'i çağırarak yazılı olanlarla sahabenin belleklerindeki her şeyi bir araya getirmek istedi; Zeyd'in kâğıtlara geçirdiği şeyi Ömer de Peygamber'in dul karısı olan kendi kızı Hafsa'ya verdi. Ömer'in ölümüne dek bu metin resmi herhangi bir özellik taşımadı. Ubey bin Kaab, Abdullah bin Mesud, Ebu Musa ve Mikdad bin Emr adlı diğer dört sahabe de başka şeyler kaleme almışlardı. Bunlar birbirinin aynı değildi ve aralarındaki farklar Müslümanlar arasında bölün-

melere yol açtı. Kaleme alınan metinlerden biri Şam'da, bir diğeri el-Kûfe'de, üçüncü Basra'da, dördüncüsü Homs'da benimsendi. Bunun üzerine, Halife Osman bir komisyon toplamaya karar verdi. Zeyd'in yönetimindeki bu komisyon Hafsa'nın elindeki "kâğıtlar"dan yola çıkarak resmi Kuran metnini oluşturdu. Orijinal metin Medine'de tutuldu ve kopyaları farklı metinlerin yaygın olduğu şehirlere gönderildi. Bazı bölümleri belki de VII. yüzyıla uzanan ve vahyin bütününü kapsamayan elyazmalarında mevcut olan bu "vulgata"da hiç kuşkusuz ki araya eklenmiş bölümler bulunmaktadır; ama bütün Müslümanların hep birlikte onayını alan bu metnin sahiciliğinden kuşku duymak için geçerli hiçbir gerekçe yoktur (mezhepler yalnızca bazı bölümlere ya da karşılaştırmalı yayının eksiksiz niteliğine itiraz etmektedirler).

Bu şekilde belirlenmiş olan Kuran metni 114 sure ya da bölüme ayrılır. Ayet sayısı çok değişkendir (sure CVIII'de 3 ayetten sure II'de 288 ayete dek çıkar). Bunlar Zeyd tarafından boyutlarına göre sınıflandırılmıştır. En uzunlar en başta, en kısalar sondadır. "Açılışı yapan" *fatiha* kısadır ve dua olarak kullanılmakta olup, ayrı bir yere yerleştirilmesi gerekir; keza, eski büyü kalıplarını tekrarlayan son ikisi de ayrı görülmelidir. İçlerinden 29 tanesi (1'den 5'e dek) tek tek harflerle başlamaktadır. Bunların anlamı Müslümanlar için olduğu kadar Batılı bilginler için de karanlık kalmıştır. Çeşitli surelerin aldıkları başlıklara gelince, bunlar vahiy metninin parçası değildir. Nihayet, ezbere okumak için de eşit parçalar halindeki yeni bir bölümleme oluşturulmuştur.

Osman'ın yazdırdığı metinde çok fazla tartışma konusu mevcuttur. Bunlar, "kısa ünlü" işaretleri henüz bilmeyen

(yalnızca üç uzun harf olan *a, u, i* belirtilmişti), ortak "iskelet" harflerini ayırt etmeyi sağlayan "ayırıcı işaretler"i de (örneğin *b, t, th, n* ve y) bilmeyen ilkel Arap yazısının yetersizliklerinden kaynaklanır. Örneğin, fiilin ikinci şahıs mı yoksa üçüncü şahıs mı, etken mi edilgen mi olduğu belirtilemiyordu. Bu durum ciddi hataların kaynağı olabilirdi, ancak bunlardan genellikle sözlü gelenek sayesinde ve bunun zorunlu kıldığı belirli okuma sistemleri sayesinde kaçınılmıştır. Eşzamanlı olarak salık verilen ve ancak ikincil noktalarda birbirinden ayrışan okumalar arasından resmi okumaları saptama ihtiyacı IX. yüzyılda duyuldu ve sayıları yediyle sınırlandı. Bu okuyucular Medine, Mekke, Şam, el-Kufa, Basra gibi farklı merkezlerdeydi ve bunların çoğu İran kökenliydi. Daha sonra sayıları ona, sonra on dörde çıkartıldı, ama yediler önceliklerini her zaman korudular; ayrıca her birine resmi aktarıcılar katıldı. Özellikle iki okuma kullanılmaktadır. Ortadoğu'da Ebu Emr bin el-Ala ile Mağrip'te Nafi'nin okuması. Kuran metni özel yorumların (*tefsir*) konusu olur. Bunların temel hedefi, eski Arap şiirine, "gelenekler"e, Bedevilerin konuşma ve muhakemelerine başvurarak terimlerin anlamını ve dilbilgisi açısından işlevlerini belirlemektir. Ayrıca, iki çelişik ayetten hangisinin baskın çıktığını da belirlemek bu yorumların işidir (bir Kuran ayeti üzerinde temellenen "geçersiz kılan ve geçersiz kalan" bilimi). Bunların yönelimlerine bağlı olarak hukuksal ve dogmatik yorumlamalarda kimi zaman farklı temeller sağlanmıştır.

2. Sünnet. – Yasa'nın ikinci kaynağı *sünnet*'tir. "Davranış, hareket tarzı" anlamına gelen bu terim özellikle Mu-

hammed'in kamusal ve özel davranışına uygulanır. İlkel topluluğun evriminin getirdiği yeni sorunlara cevap vermek için peygamber zamanında uygulanan âdetler soruşturularak peygamberin sözleri, yaptıkları ve davranışları hakkında yanındakilere sorulur ve bir "gelenekler" (*hadis*) bütünü derlenir. Bu derleme, daha önce Yahudilerde görüldüğü gibi, hukuk ilminin temeli olur ve "yazılı yasanın üzerine eklenen sözlü gelenek yasası"nı (H. Massé) oluşturur. Bu ilkelerden uzaklaşanlar "yenilik" (*bid'a*) yapmakla suçlanıyorlardı. Bu sözcük sonunda sapkın anlamını edindi ve inançsızlıkla eşanlama geldi; sünnete uymak aynı zamanda cemaatin sadık üyelerinin özelliğidir; "Müslüman ortodoksluğun pratiği ve teorisi"ne (H. Massé) sünnet ve resmi doktrin yanlılarına da Sünni denildi.

Gelenek [rivayet] terimiyle de belirtilen hadis bir "söz"dür [kelâm] ve kâh Muhammed'in kendisine, kâh yanındakileri uzanır ve metin (*metn*) bu "söz"ün güvenilirliğine dair art arda güvence veren kişilere dayanır; şöyle ifade edilir: "X Y'den aktarmaktadır ki Z'den duyduğuna göre o (peygamber) ya da yanındaki falanca kişi şunu söylemiş (ya da yapmış veyahut zımnen onaylamış...)." Emeviler döneminden itibaren hadisler toplanmaya başlandı; ama geleneklerin eksiksiz derlemeleri ancak IX. yüzyılda, çoğunluğu Persli olan yazarlar tarafından yapıldı. Bu derlemelerin kimi konularına göre, kimi güvence veren kişiler zincirinin uzandığı kronolojik düzene göre sınıflandırılmıştı. Altı derleme resmen onaylanmıştır: çok sık yayımlanmış ve yorumlanmış olan *el-Buhari*'nin (ö. 870) "Sahih"i; Müslim'in (ölüm 875) "Sahih"i, İbn Mace'nin, Ebu Davud'un, el-Timidhi'nin ve el-Nasai'nin eserleri.

Bu yazarlar yalnızca hadisleri bir araya getirip sınıflamakla kalmadılar, IX. yüzyılda, bizzat Müslümanların itirafıyla, sayıları çok fazla artmış olan apokrif metinleri de ortadan kaldırdılar. Hadis gerçekten de daha baştan itibaren öyle bir otorite edindi ki, en dürüst olanlar bile, Yasa'nın ya da ilksel dogmanın açıklamasından doğan yeni ilkeleri doğrulamak için sahtelerini hazırlamayı doğru buldular; bu "sahte sofuluk"tan çekinmiyorlardı, çünkü onlara göre Peygamber'in sözü olması gereken şeyi Geleneğe dayandırmak bir görevdi. Daha az titiz kişiler ise falanca mezhebi korumak, filanca dinsel ya da politik eğilimi (Emevi yandaşlığı ya da karşıtlığı, Şiilik...) savunmak için hadis uydurma alışkanlığını zaten edinmişlerdi.

"Hadis"lerin eleştirisini yapmak için, Müslüman yazarlar güvence veren kişilerin zincirlerini kontrol etmekle yetindiler: bu hadisleri "sahici (*sahih*) ve "yeterince iyi" (*hasan*) olarak sınıflandırdılar; zinciri süreğen, kesintiye uğramış ya da terk edilmiş olanlar ile bir ya da birçok soydan güvence verildiği bilinenleri ayırt ettiler. Ama bu dışsal eleştiri, sahici olarak kabul edilen birçok hadiste verili bir dönemin cemaat görüşünün basit bir yansısını bulan modern Batı bilimine yetersiz geldi. Bu anlamda Gelenek [Hadis] tarihçi için eşsiz bir belgeleme kaynağı olarak görülür.

3. Hukuk okulları. – Dini hukuk (*fıkıh*) teoride sünnete dayanır; aslında "hadis" bilimiyle aynı zamanda –daha önce değilse eğer– oluşmuş olmalıdır; âlimler, yargılamak ve yasa yapmak için sünnetin derlenip düzenlenmesini beklemediler. "Hukuk", Abbasi döneminin başında derin incelemelerin konusu olduğunda, hukukçular arasında görüş

ayrılıkları ortaya çıktı. Kimileri geleneğin lafzına bağlı kalırken, diğerleri karışıklık durumunda kendi kişisel görüşlerine başvurdular: böylece –yanlış yere *dinsel kurallar* denen– birçok *hukuksal sistem* (*madhab*) doğdu. Hukuk ilminin farklı yöntemlerine denk düşen bu sistemler genellikle pratik uygulamanın ayrıntılarında görüş ayrılığına düşmektedirler (ibadet kuralı, evlik sözleşmesinde kadının temsil gücü, mahkemede tanıklıkların değeri).

En eski okul, *Malik bin Enes*'in (ö. 795) okuluydu. Medineli bu yargıç, *el-Muvatta* (*Müsavi İyilik*) adlı ve hem bir fıkıh kitabı hem de bir hadis derlemesi olan bir eserin yazarıdır. VIII. yüzyılda kendi çevresinin görüşünü temsil eden yazar, Yasa'nın kaynağı olarak en başta Kuran'ı ve sünneti, sonra, gerek olduğunda, Medine'nin gelenek ve görenek hukukunu, son olarak da verili bir sorun hakkında (özellikle) Medine âlimlerinin *konsensüs* (*icma*) biçimindeki kişisel yorumlarını kabul eder.

Aşağı yukarı aynı dönemde Suriye'de (el-Auza'i, ö. 774) ve Irak'ta bir başka okul oluşuyordu. Bu ikincisinin en ünlü temsilcisi, İran kökenli hukukçu –ama yargıç değildir– *Ebu Hanife*'dir (ölüm 767). Kuran ve sünnetten sonra kişisel yargıyı "analoji ilkesi" (*kıyas*) biçiminde kabul eder. Buna göre, anlaşmazlık konusu olan yeni vaka benzer bir eski vakayla karşılaştırılır. Ama tamamen biçimsel bu akıl yürütme yönteminin tanımlanması gerekmektedir: Ebu Hanife'de bu, "en iyi çözümü seçmek" olan *istihsan* ilkesiyle kurala bağlanmıştır. Nihayet "Hanefi" okul da konsensüsün değerini kabul etti ve Medine âlimleriyle sınırlandırmadı.

İstihsan ilkesi genellikle tartışma konusu olmuştur çünkü keyfi kararların kapısını açıyordu; bu yüzden okullar,

her türlü kişisel yorumun dışarıda bırakılmasının güç olacağı öznel öğenin ortadan kaldırılmasına yöneldiler. Malik'in öğrencileri, ustalarının yöntemini iyileştirmeye çalışarak, bireysel yargıyı istihsan'dan daha belirgin bir ilkeye tabi kıldılar: *istislah*, "cemaatin ortak iyiliğinin peşinden gitmek."

Üçüncü okulun kurucusu olan el-Şafi (ö. 820) muhakemenin payını önemli ölçüde azalttı. Kuran'dan ve sünnetten sonra konsensüse başvurarak kesin bir tanımını yapmaya çalıştı: Belirli bir sorun üzerine belirli bir dönem âlimlerinin ortak fikri. Bir hadise ("Benim cemaatim asla bir hata üzerinde hemfikir olmayacaktır") dayalı bu konsensüs, İslam hukukunun ve dogmasının gelişiminde büyük bir rol oynadı ve genel olarak uygulanan ama o zamana dek "yenilik" olarak kabul edilen bir âdeti sünnet haline getirmeyi sağladı: özellikle Kuran metnini, altı kanonik "hadis" derlemesini, peygamber onuruna kutlama bayramlarını ve ermişlere ibadeti o benimsedi. El-Şafi "benzeşim ilkesi"ni "Kuran'ın, sünnetin, konsensüsün çözümlemediği durumda" dördüncü güç olarak kabul etti ve daha belirgin bir tanım getirdi.

El-Şafi'nin eski bir öğrencisi olan Ahmed bin Hanbel (ö. 855) adını çok bağnaz dördüncü bir sisteme verdi. Gerçekten de ilke olarak her türlü yeniliğe karşı çıktı, Yasa'nın tek kaynağı olarak yalnızca Kuran ile sünneti kabul etti ve kişisel yargıya yalnızca mutlak zorunluluk durumunda başvurdu. IX. yüzyılda Davud'un kurduğu zahiri okulu daha da bağnazdı. Davud, kişisel yargıya ya da konsensüse her türlü başvuruyu mahkûm ediyor ve Kuran'ı "kelime anlamı" (zahir) dışında yorumlamayı reddediyordu; Endülüslü İbn Hazm'ın (ö. 1064) coşkulu çabalarına rağmen zahiri ibadet

tutunmayı hiç başaramadı. Aynı şekilde, başka hukuksal sistemler de geçici bir süre var olabildi.

Günümüzde yalnızca dört ortodoks okul mevcuttur: Malikiler, Hanefiler, Şafiiler ve Hanbeliler. Bunlar eşit ölçüde geçerlidir ve önemli din üniversitelerinde her birinin temsilcileri bulunmaktadır. Bu okullar Sünni dünyayı farklı şekillerde paylaşmışlardır: Daha az katı olan Hanefilik Türkler ve Osmanlılar tarafından benimsenmiş olarak günümüzde Türkiye, Hint ve Çin'de egemendir; Abbasi halifeliğinin resmi okulu olmuş ama o zamandan bu yana çökmüş olan Şafilik Aşağı-Mısır'da, Hicaz'da, Doğu ve Güney Afrika'da, Filistin ve Hint yarımadasında görülmektedir; Malikilik Kuzey Afrika'da (ve eskiden İspanya'da), Yukarı Mısır'da, Batı Afrika ve Sudan'da yayılmıştı; yalnızca XII. yüzyılda bilinen ve Suriye ve Irak'a yayılmış olan Hanbelilik, Osmanlıların gelişiminden beri Arabistan'la (Necd) sınırlıdır, ama oradaki Vahabiliğin kökeninde bulunmaktadır.

Yasa'nın yorumuna varan kişisel araştırma çabasına içtihad denir: Bilinen her okul kurucusu da *Müctehid-i Mutlak*'tır ("içtihad'a başvurma mutlak kapasitesine sahip"). Kurucuların yöntemini uygulayabilen ve sonuçlarını geliştirebilen dolaysız ardıllarına da yalnızca *müctehid* denir; onların ardından sonsuza dek kapanmış olan içtihada artık kimse başvuramaz. Yalnızca birkaç âlim kendi dönemlerinde buna teşebbüs etmiştir (İbn Teymiye, el-Suyuti). Bununla birlikte, karışık bir durum ortaya çıktığında, müftü denen hukukçuya başvurulur ve o da sorunu çözümlemek için hukuksal bir inceleme yapabilir ya da geçmiş örneklere dayalı bir fetva çıkartabilir. Derlemeler halinde toplanarak kolaylık getirilen bu fetvaların kullanımı ve rolü giderek

artmıştır. Ama normalde hukuk, her okulun düzenlemelerini özetleyen kısa pratik el kitapları yardımıyla uygulanır: Malikilik için Halil (ö. 1365), Şafilik için el-Nevevi (ö. 1278), Hanefilik için el-Horasani ve el-Nesefi, Hanbelilik için İbn Kudama (ö. 1223).

Müslüman cemaatte Yasa yorumcusu hukukçuların önemli yeri dikkate alındığında, İslam'ın zihniyetini ve "hukuk"u derinden etkiledikleri görülür. Bu "hukuk" dinsel, toplumsal yaşamın temelidir ve entelektüel faaliyet de "hukuk"un yöntem ve söz dağarcığından ender olarak kurtulmuştur.

III. – İslam yasası ve dinsel yaşam

Allah'ın Adem'in soyundan gelenlere bahşettiği eşsiz-ezeli sözleşmenin yenilenmesi (Kuran, VII, 171) olan İslam yasası, Tanrı'nın ayrıcalıklı bir "hukuksal durum"un hakimiyetindeki basit köle olan mümine bahşettiği sözleşmenin ifadesidir. Yasanın hedefi mevcut yaşamda en iyi varoluş koşullarını ve gelecek yaşamda da ezeli ödülü garanti etmektir; "dinsel hukuk"un üç büyük bölümü de buradan kaynaklanır: dinsel buyruklar, ceza yasası ve toplumsal yaşam ilkeleri. Ama Yasa'nın uygulanması, yerel gelenekler, halk inançları ya da tarihsel koşullar gibi çeşitli engellerle karşılaşmış ve bunlar İslam'ı neredeyse her zaman çeşitli hilelerin doğruladığı gizli anlaşmalara rıza göstermek zorunda bırakmıştı. Özellikle aile yaşamında ve sosyal hayatta hissedilen teori ile pratik arasındaki bu mesafe, dinsel yaşamda kendini haydi haydi gösterir.

Dinsel yaşam esasen Müslüman için Yasa'nın belirlediği ve "dinin dayanakları" (*erkan el-din*) denen beş zorunlu ritüelin yerine getirilmesinden ibarettir. Tanrı daima bir Efendi olup, karşısındaki müminin kişiliği ancak hukuksal bir sözleşmeyle varlık bulduğundan tanrısal "babalık" fikrine rastlanmaz; bununla birlikte İslam'da kişisel ibadet ile içsel yaşam sorunu kendini gösterir.

1. Zorunlu dini kurallar. – Tanrı'nın aşkınlığının ve biricikliğinin kabulü ve dolayısıyla sözleşme koşulları olan *inanç bildirimi* dışında, namaz, oruç, sadaka vermek, hacca gitmek ve kimi zaman yasal savaşı da kapsar.

Ritüel ibadet. – İbadetin temel öğesi, kesin olarak saptanmış davranış ve sözler bütünü, bir övgü ve tapınma edimidir; hiçbir talep fikrini ya da insanla Tanrı arasında kişisel bağı içermez. Günde beş kez yerine getirilir (Kuran'da yalnızca üç kez: beş vakit namaz zorunluluğu sünnetle temellendirilmiştir), şafakla güneşin doğuşu arasında (*sobh*), öğleden hemen sonra (*zöhr*), öğleden sonra saat 4'e doğru (*asr*), güneşin batmasının hemen ardından (*magrib*), gecenin herhangi bir vakti (*işa*). Her namaz saatinde müezzin, camiye hakim olan yüksek bir yerden şu yakarılardan oluşan çağrıyı okur: "Tanrı büyüktür (dört kez). Tanrı'dan başka tanrı olmadığına tanıklık ederim (iki kez). Muhammed'in Tanrı'nın elçisi olduğuna tanıklık ederim (iki kez). Namaza gelin (iki kez). Selamete gelin (iki kez). Tanrı büyüktür (iki kez). Tanrı'dan başka tanrı yoktur."

Mümin ancak "usûlüne uygun temizlik"ten sonra namaz kılabilir. Bu "temizlik" duruma göre genel ya da sınırlı bir abdestle olur (kimi zaman toprak yardımıyla temizlen-

me de bunun yerini tutar). Mümin, evinde ya da açık havada Mekke'ye doğru yönelmeli ve yeri kendisini dış dünyadan ayıran bir uzamla sınırlamalıdır: bunun için "seccade"den yararlanır. Namaz (*salât*) gerçekten de her yerde kılınabilir. Cuma öğle namazı hariç; bunun için Müslümanlar büyük camide toplanmalıdırlar: bu, ayrıca kısa bir söylev (hutbe) de içeren *salat el-cuma*'dır. Başlangıçta halifenin okuduğu hutbe sonradan vaizler tarafından okunmuştur. Camide müminler, sıkışık saflar halinde, namazı yöneten imamın hareketlerini izlerler; imam mihrabın önünde durur. Mihrap ise duvarın dibindedir ve yönelinmesi gereken Mekke istikametini belirtmektedir.

Namaz değişken sayıda "bölüm" ya da *rekât* içerir: "niyet"in ifadesi; kutsama sözleri (Allah-ü ekber); fatiha okunması; bedenin eğilmesi; doğrulma; iki kez eksiksiz secdeye kapanma; "iman bildirimi"nin okunması, sonra kutsamaya son verilmesi. Bu hareketlerin ayrıntıları, hukuk okulları arasındaki tartışmaların konusudur. Ayrıca isteğe bağlı ya da borç namazları (akşamnamazı) ve özel namazlar ("yağmur duası", cenaze evinde ya da cami veya mezarlıkta kılınan "cenaze namazı") da vardır.

Ramazan orucu. – Medine'de, Hicret'in II. yılında, Yahudilerin taklit edildiği ilkel aşure orucunun (onuncu gün) yerine konulmuş olması muhtemeldir. Böylece peygamber, Yahudilerin ve Hıristiyanların çarpıttığı bir geleneği düzeltmiş olur; Ramazan ayının seçilme nedeni ise, Muhammed'in ilk vahiylerini yılın o döneminde almış olmasıdır kuşkusuz.

Oruç (*savm*) bütün ramazan ayı boyunca zorunludur (hastalar ve belirli koşullarda muaf tutulan yolcular hariç). Yeni ayın belirmesiyle başlar ve kadı emriyle resmen ilan

edilir. Güneşin doğumundan batışına dek kesin olarak uyulmalıdır. Şafaktan önce niyet edilir, niyet olmadan oruç geçerli olmaz; gün boyunca, ister katı olsun ister sıvı maddi bir nesne ya da duman yutmak ve cinsel ilişkiye girmek kesinlikle yasaktır; güneşin batımından sonra yemek yenir ve oruca yeniden başlamadan önce, şafak vaktinde ikinci bir yemek yenir. Oruç, ödünleme olarak (bütün ay oruç tutulmadığında), büyük ya da küçük kefaret olarak (cinsel ilişkiyle oruç kesintiye uğradığında ya da yasal bir muafiyetten yararlanıldığında) ve bazı istisnai durumlarda da zorunludur. Ramazan'ın sonunda yıl içindeki iki temel bayramdan biri yer alır, "kopuş bayramı" ya da "küçük bayram" (*el-id es-saghir*). Musalla alanında namaz kılınır ve yoksullara yiyecek dağıtılır.

Yasal sadaka. – Zekât ("arınma") terimiyle belirtilen yasal sadaka, bir parçasını Tanrı'ya iade etmek koşuluyla yararlanılmasına izin verilen bu dünyanın mallarını arındırmaya yöneliktir; böylece Kuran'dan sonra yapılan ayrım olan iradi sadakadan ayrılır. Ruh ve beden bakımından sağlıklı olan (Kuran, LVIII, 14) ve asgari bir gelire sahip her mülk sahibi buna uymakla yükümlüdür; ödeme kural olarak ayni yapılıyordu, tüccar, çiftçi ya da hayvan yetiştiricisi kazançlarının ya da hasatlarının onda birini, kimi zaman ise yirmide birini vermek zorundadır. Ürün, yoksulara, vergi toplayıcılara, "kalpleri kazanılmak istenenlere" (artık epeydir olmayan bir kategori), azat olmak arzusundaki kölelere, dini bir nedenle borçlanmış olanlara, kutsal savaş gönüllülerine ve yolculara dağıtılmalıdır. "Yasal sadaka" demek ki kural olarak zenginlerden alınıp yoksullar arasında pay edilen bir ürün vergisidir; daha sonra bu hayırseverlik niteliğini yitirerek basit bir vergi olmaya yönelmiştir.

Hac. – Özel nitelikteki bu zorunluluğu Müslüman *ömründe bir kez* yerine getirmelidir, ama yalnızca "yapabilecek durumdaysa" (Kuran, III, 91). Mekke'ye yolculuğun maddi güçlükleri epey muafiyete yol açmıştır: tek başına yolculuk edemeyenler (akıl hastaları, köleler, yanlarında eşlik edecek hiç akrabası olmayan kadınlar) ve muhtaç durumda olanlar; yolların güvensizliğinin oluşturduğu engele çare olarak her yıl Müslüman dünyanın büyük metropollerinden (özellikle Bağdat, sonra da İstanbul ya da Kahire) yola çıkan hacı kervanları düzenlenir; kimileri denizden gelip Kızıl Deniz kıyısından Cidde'ye çıkıyorlardı.

Haccın hedefi Mekke'deki mabettir. Buranın merkezinde Kâbe bulunur. Bu, taştan dikdörtgen bir yapıdır (10 metreye 12 metre; yükseklik de 15 metredir), etrafı kapalıdır ve her yıl değiştirilen siyah bir brokarla örtülüdür (eskiden Irak'ta, sonra Mısır'da imal ediliyordu). Bir köşesinde "siyah taş" görülür; toprağın iki metre üzerindeki bir kapıdan içeriye girilir ve içerde yalnızca lambalar ve yazıtlar vardır. Küçük bir binada İbrahim'in ayak izinin bulunduğu taş ile bir kubbe, Zemzem kaynağı bulunur: bunlar belirtilmesi gereken en önemli iki küçük kulübedir. Başka birçok kulübe de mabedin avlusunu doldurmaktadır. Çeşitli saldırılara (683 yılında halife-karşıtı Abdullah bin el-Zubeyr'in Kâbe'yi kuşatması, 929 yılında Karmatların saldırısı, olumsuz hava koşulları ve su baskınları) maruz kalan tüm bu kulübeler 1630 yılında ve özelikle de hacı sayısının sürekli arttığı XX. yüzyıl boyunca hep restore edilmiştir.

Mekke toprağı kutsaldır (*haram*); buraya ancak kutsandıktan sonra, yani özel bir giysiyle örtündükten, özenle tıraş olduktan, abdest aldıktan sonra girilebilir; bu koşullarda

cinsel ilişki, tuvalet yapmak, kanın akması yasaktır. Hacca başlamadan önce mümin hac törenlerini yerine getirme niyetini ifade eder ve şöyle haykırır: "*lebbeyk allahümme, lebbeyk*" (anlamı, "İşte buradayım, ey Tanrım, işte buradayım" olan eski bir ifade).

Törenler iki ayrı dizi halinde yerine getirilir: *umre* ve *hac*. *Umre*, yine Mekke'deki İslam-öncesi kurallara denk düşer ve esasen Kâbe etrafında hızla yedi kez dolaşma (*tavaf*) ve Safa ve Merve (*sey*) tepeleri arasında yedi kez koşmaktan ibarettir. Umre başlangıçta kutsal Recep ayında yapılıyordu; XII. yüzyıldan itibaren bütün yıl boyunca yapılabilir olmuştur. Hacı umre ile haccı aynı zamanda yapabileceği gibi ayrı ayrı (bu durumda --giderek yok olan bir uygulama olarak– umrenin sonunda kutsallıktan çıkar) ya da art arda yapabilir.

Hac kolektif bir gösteridir. Yılda bir kez, belirli tarihlerde, Zilhicce ayında yapılır ve şu tören ve ayinleri kapsar: 7'sinde Kâbe camisinde vaaz; 8'i akşamı Mina'ya doğru yola çıkış; 9'u, tapınma günü, gün doğumundan itibaren Arafat tepesinde "ayakta duruş", gün batımında Müzdelife'ye doğru çılgınca koşu, dua, gece toplantısı ve ertesi sabah Mina'ya geri dönüş; 10'unda, Müzdelife'den toplanmış yedi küçük çakıltaşıyla Mina'daki bir dikilitaşın taşlanması, hacının kurban kesmesi. Aynı dönemde benzer kurbanlar bütün Müslüman dünyasında da kesilerek "büyük bayram" (*el-id el-kebir*) kutlanmış olur. Ardından küçük kutsallıktan çıkış gelir; 11, 12 ve 13'ünde taşlama, kutsal yerleri ve Kâbe'yi son ziyaretler yapılır.

Geri dönüşte birçok hacı Medine'de mola verip "Peygamber'in mezarı"nı ve Kudüs'ü ziyaret eder. Burası da İslam'ın üçüncü kutsal şehri olmuştur. Burada "kubbet el-Sahra"

ya da "kaya kubbesi" Muhammed'in "gece yolculuğu"nun anısının bağlı olduğu bir kayayı örter.

Önemli dinsel tören olan ve Muhammed'in son yaptığı şeylerden birini tekrarlayan Hac, aynı zamanda, dünyaya dağılmış Müslümanları bir araya getirerek politik bir rol de oynar. Ayrıca İslam-öncesine uzanan gelenekleri korumanın önemini de gösterir.

Yasal savaş. – Kişisel görev değil, *dayanışma görevi* olan ve peygamberin ölümünden sonra belirgin bir anlayışa oturan yasal savaş (*cihat*) temel yükümlülükler arasında her zaman sayılmaz. Sınırlı sayıda cemaat üyesinin üstlendiği yasal savaş, "İslam toprağı"na komşu zındık halklara karşı yürütülmelidir; ama onlarla savaşa girmeden önce, din değiştirmeye davet edilmelidirler; eğer kabul ederlerse cemaatin parçası olurlar; yoksa ya zorla ya da teslim olarak fethedilirler. İlk durumda şefin savaş esirleri üzerinde tam yetkisi vardır ve el konulan mallar ganimet olarak askerlere dağıtılır (yalnızca beşte biri –"Tanrı'nın payı"– muhtaç olanlara verilir). Diğer durumda, Yahudiler ve Hıristiyanlar, "kitap ehli" sıfatıyla, ayrıcalıklı bir statüden yararlanırlar ve bir teslim vergisi (*cizye*) ödeme koşuluyla ibadetlerini serbestçe yapabilirler; putperestler gibi Hindular gibi çeşitli mezhepler de bu kategoriye dahil edilmiştir. Himaye altındaki bu gruplar (*himmi*), ayrıca, kendilerine kalan gayrı menkul mallar üzerinden bir toprak vergisi (*haraç*) ödemek zorundadırlar ve onlara Müslüman toplumda aşağı bir yer veren bazı yükümlülük ve yasaklara (özel giysiler, silah taşıma yasağı) tabidirler.

2. Ermişlere ibadet. – Bu bir yenilik olup, halk sınıfları arasında yaygınlaştıktan sonra konsensüs sayesinde dini

gelenek olarak kabul görmüştür. Buradaki ibadetler genellikle yerel dinsel geleneklerin de katılmasına imkân tanımıştır; ama İslam tarihinde azizler (*veli*) de vardır: Peygamberin sahabesi ve aile üyeleri, ilk fetihler sırasında ya da daha geç dönemde kutsal savaşta düşen "şehitler", ünlü mistikler ve Sufi tarikat kurucuları, dindarlıklarıyla ün salmış hadis yazarları ve hukukçular, kısacası meziyetleri dolayısıyla her yakarana mucize garanti eder gözükenler. Mağrip'te, özellikle, Granada'nın alınmasından (1492) sonra İspanya Fas'ı fethetmek istediğinde zındık işgalciye karşı ayaklananlar kutsanacaktır; bunlar "murabıt"tır (İslam'ın hudutlarını koruyan manastır-surlarda yaşayanlar). Genel olarak ermiş doğaüstü bir güce sahiptir, *baraka*'sıyla, yani ermişin emanetlerinde maddileşen ve temas yoluyla iletilebilecek olan kutsal yayıntıyla tanımlanır. Ermişin mabedi genellikle mezarıdır; burada bayramlar, mevsimler kutlanır ya da doğum yıldönümü anılır (*mevlid*). En ünlü mevlid, bir süre sonra ermişlerin ilk sırasına yerleştirilen Peygamber'inkidir. Bir ermişe tapılması yerel bir olaydır; içlerinden bazıları yine de evrensel olarak nam salmışlardır. Örneğin Abdülkadir el-Geylani'ye Müslüman dünyasında, ta Endonezya'ya kadar, çok sayıda *kubbe* (mezar olarak varsayılan yerlerin ya da diğer anma anıtlarının üzerindeki kubbe) yapılmıştır.

Böylece, "temel görevler"e uyulmasını yeterli bulmayan halk, ilahi mutlak erkin keyfiyetinden korunmak için, büyüye değilse de kimi zaman batıl inanca varan ve dinsel yaşamında ön planda bir rol oynayan özel ibadetler eklemiştir. En ilginç halk uygulamalarından biri, Kuran'ın da doğruladığı ("Bana dua edin, size icabet edeyim", XL, 62) "yakarı" geleneğidir. Mutezililer bunun değerini mutlak ola-

rak inkâr ederken, Eşariler bunu kader dogmasıyla uzlaştırmaya çabalarlar. Müminler için ise en yüce başvuru halini almıştır: "İnsanın elinden yakarmaktan başkası gelmez," der bir özdeyiş.

3. Dinsel yaşam ve ahlak. – Şu türden Kuran ayetlerinin –"Sevdiğiniz şeylerden infak edinceye kadar asla iyiliğe eremezsiniz" (III, 85)– mümini dinsel yaşamı içselleştirmeye davet ettiğine kuşku yoktur; ama bu "din hukuku"nda yer bulamadığından, bu tür metinlerden yararlanmak için Sufi hareketi gerekmiştir ve halk sofuluğunda olduğu gibi, ritüel buyrukların çerçevesi aşılmıştır. İslami dinsel yaşam öncelikle sözleşmeli niteliğini korur ve aynı türde bir ahlak doğurur. Ahlaki görev kavramı İslam'a yabancıdır. Tek bir hukuksal yükümlülük tanır, bunun da belirgin konusu "Tanrı'nın hakları"na saygı (temel görevler) ile "insan hakları"na saygıdır (ceza hukuku); bu norm karşısında insan edimleri beş kategoriye ayrılmıştır: "ilgisiz", "tavsiye edilen" ya da "öğütlenmeyen", (her bir kişi için ya da topluluk için) "zorunlu", "cezalandırılabilir."

Bununla birlikte İslam'da, özellikle toplumsal değer taşıyan gerçek erdemlerin uygulanmış olduğu inkâr edilemez. "Buyruklar"ın ana çizgilerini bulabileceğimiz Kuran'ın çağrılarına karşılık olarak, bu erdemler şu ünlü ayetin tanımladığı haliyle dindarlığın bir uzantısı olarak görülür: "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz iyilik değildir. Ama iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaba ve peygambere iman eden; mala olan sevgisine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, isteyip-dilenene ve kölelere veren; namazı dosdoğru kılan, zekatı veren ve ahidleş-

tiklerinde ahidlerine vefa gösterenler ile zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır ve müttaki olanlar da onlardır." (II, 177)

Yardımlaşma, misafirperverlik, cömertlik, cemaat üyelerine karşı verilen sözlere sadakat, arzularda aşırıya kaçmama, ölçülülük, bugün bile Müslümanları ayırt eden erdemlerdir; "insan doğasının gücüne denk" (J.-M. Abd el-Calil) olmak isteyenin bu kibirsiz ideali, Cahiliye dönemi Araplarının bilmediği bir kişisel haysiyet duygusunu onlara vermeye yeterlidir.

IV. – İslami yasa ve toplumsal yaşam

Geniş anlamda toplumsal yaşamı oluşturan çeşitli kurum ve gelenekler her zaman Müslüman kökenli olmasa da, bunlar, dünyevi olan ile tinsel olanı asla ayırt etmeden, Yasa'sı yeryüzü sitesinin örgütlenmesini şekillendirmiş olan İslam'ın ruhuna nüfuz etmişlerdir. Örneğin ceza hukuku ile aile yaşamı dini buyruklarla düzenlenmiştir; ama bu buyruklar çoğu zaman eski gelenek ve görenekleri düzelterek istikrara kavuşturmakla yetinmişlerdir. Cemaat yaşamına gelince, Kuran'ın ve sünnetin ilkeleri burada daima geleneksel hukuk (*örf*), yerel etkiler ve tarihsel evrimin birleşik etkisiyle birlikte görülür.

1. Ceza hukuku. – Yasa suçları üç kategoriye ayırır:

– Kasıtlı insan öldürmek ya da yaralamak, intikam uygulama hakkı verir ve yalnızca suçluya, yargıcın denetimi al-

tında karşılık verilmelidir. Bu karşılık kimi durumlarda fidyeye dönüşür.

– Kasıtlı olmayan insan öldürme ya da yaralama durumunda para karşılığı uzlaşılır.

– Beş dini cezaya yol açan suçlar (*hudud*): sağ elin kesilmesiyle cezalandırılan hırsızlık, ölümle cezalandırılan haydutluk, 100 kırbaçla cezalandırılan zina (ya erkeğe ya da kadına; ama cezanın asla uygulanamayacağı koşullarda), yanlış yere zina suçlaması (bazı kitaplarda bu suçun yerine din değiştirme konmuştur), şarap ve sarhoşluk verici her türlü mayalı içecek kullanımı.

Daha az ciddi suçlar kınama cezasına çarptırılır.

2. **Aile yaşamı.** – Aile alanında Müslüman hukukun yerleştirdiği yeni kurallar yalnızca eski âdetlerin üzerine eklenmekle kalmaz, genellikle halk çevrelerinin pek sevdiği büyü kökenli uygulamalara da eklenir.

Evlilik. – İslam'ın yerleştirdiği hukuksal kurallar esasen eşler arasındaki ilişkiyi ilgilendirmektedir; yoksa kaygılarının başında yer almayan ve eski patriarkal biçimini korumakla yetindiği aileyi değil. Çok sayıda erkek evladın koşulu olarak çokeşlilik kurala bağlanmış ve kadının durumunu daha az eğreti kılmıştır: Kuran meşru eşlerin sayısını dörde indirir ve kocanın onlar karşısında tam hakkaniyetle davranmasını buyurur; bununla birlikte koca cariyeleri arasından dilediği kadar eş alabilir.

Evlilik sözleşmeyle olur, koca drahoma öder ve tarafların rızası saptanır (hukuksal olarak yetkisiz olan kadının yerine evlilik vasisi geçer), sonra evliliğin gerçekleşmesini sağlayacak olan ve yeni evlileri bekârlıktan evliliğe geçtik-

lerinde tehdit eden kötü etkileri defetmeye yönelik seremoniler yapılır. Evliliğin bozulmasının iki şekli vardır: kocanın ya da kadının (ciddi nedenlerle) talebi üzerine kadı evliliği geçersiz kılar; koca *tekyanlı boşar* (*talak*), eğer üç kez tekrarlanırsa kesinleşir (kocanın karısını geri alabilmesi için bu arada kadının yeniden evlenmiş olması gerekir). Boşama durumunda koca karısına drahomanın tamamını ödemek zorundadır – eğer ödemediyse.

Kadına adalet ve saygıyla davranılmalıdır; malların ayrılığı sisteminde yaşayan kadın drahomasını korur. Ama Kuran kadının temeldeki aşağı konumunu açık seçik dile getirir; kadının mahkemedeki tanıklığı erkeğin tanıklığının yarısı değerindedir. Ve aile reisinin yararlandığı mutlak otorite karşısında kadın Yasa'nın kendisine verdiği üstünlüklerden yararlanmakta güçlük çeker; tabii eğer kendi kişisel meziyetleriyle değer görmeyi ve sözünü dinletmeyi başaramazsa.

Doğum. – Özellikle erkek çocuk doğumu arzulanır, çünkü patriarkal aileyi o sürdürecektir; ama Kuran göründüğü kadarıyla kızları doğar doğmaz canlı canlı gömmeyi sağlayan eski geleneği mahkûm etmiştir. Müslüman gelenek, doğduğunda çocuğun saçını kurban amaçlı kesme (eski arınma ritüeli) ve bir kurban kesip bir bölümünü yoksullara dağıtma âdetini sürdürdü; yeni doğan bebeğin kulağına, onu müstakbel bir Müslüman yapmak için ezan okumayı buyurur. Ayrıca Müslüman dünyada uyulan ve doğumdan sonra yedinci günde ya da yedi yaşında uygulanan sünneti de gelenek buyurur.

Çocuğa bir ad (*ism*) verilir ve bu bir önad (Muhammed, Ahmed, Yusuf, vs...) ile babanın adından oluşur. Daha

sonra buna büyük oğlun adını hatırlatan bir ad (*künye*, kimi zaman kurgusaldır), kökenle ya da meslekle ilgili "etnik" (*nisbe*) ve onursal lakap (*lakap*, örneğin Nur el-Din) eklenecektir. Yedi yaşına kadar oğlan kadınlar tarafından yetiştirilir, sonra babasından bir meslek öğrenir ya da Kuran okuluna gider; evlenecek kızlar eve kapatılır ve her türlü eğitimden yoksun bırakılır: Müslüman kadının rolü ne eğitim görmek ne de eğitmektir. Bilindiği gibi Ortaçağ'da, hükümdarlık çevreleri ve en zengin sınıflar dışında, şiir, şarkı ve müzik bilgisi olan eğitimli kadınlar genellikle köle ya da azatlıydılar.

Ölüm. – Cenaze törenlerinde Yasa genellikle eski geleneklerle karşı karşıya kalmıştır. Şunu buyurur: ecel vakti geldiğinde, hastanın yerine "kelime-i şahadet" getirmek; ölümden sonra cesedi yıkamak ve dikişsiz bir kumaş parçasına sarmak, sonra kortej oluşturup mezarlığa taşımak ve cenaze namazı kılmak; nihayet, cesedi mezara, sağ yanına ve başı Mekke istikametinde yatırmak (kural olarak mezar hiçbir anıtla örtülmemelidir).

Miras. – Miras kuralları Kuran tarafından titizlikle saptanmıştır. Kadına önceden sahip olmadığı haklar verilmiştir, ama kadını erkek mirasçılara kıyasla aşağı bir konumda tutar: miras baba soyundan geldiğinden kadınlar yarım hakka sahiptir. Muhammed, bilinmeyen nedenlerle, üstünlüğe sahip "ayrıcalıklı paylar" getirdi. Bunların varlığı, miras hakları ilmini hukuk ilimlerinin en çetini yapar. Vasiyette bulunma hakkı oldukça sınırlıdır, çünkü mirasın ancak üçte birini kapsar, dolayısıyla hukuksal "hilelere" sıklıkla başvurulur.

Köleler. – Köleler, ister beyaz olsun ister siyah, normal olarak aile örgütlenmesini tamamlarlar; Kuran gerçekten de

bu uygulamayı korurken, kölelerin azat edilmesini dindarca bir tavır olarak öğütler. Efendinin malı olan köle, diğer mallar gibi edinilir ve aktarılır; eğer efendi bir köleyle evlenirse çocukları da aynı koşula tabi olacaktır. Köle kadın efendisinin nikâhsız karısı olabilir. Efendi isterse onunla evlenebilir; ancak azat ettikten sonra. Her koşulda, çocuk doğduğunda özel ayrıcalıklardan yararlanır. Vasiyet düzenlemeleriyle köleyi özgür bırakmak her zaman mümkündür; kölenin kendisi de önceden belirlenmiş bir bedelle kendi kurtarmalığını satın alabilir; azatlı (*maula*) patronunun kabilesine bağlanır ve patronu onun doğal hamisi olur. Ailelerde köleye genelde iyi davranılır ve köle genellikle önemli bir yer tutar, ama büyük mülklerin işletilmesinde kullanılan kölelerin durumu çok başkaydı.

3. **Toplumsal yaşam ve cemaat yaşamı.** – Toplumsal yaşam "cemaat" (*ümmet*) kavramı üzerinde kurulmuştur. Bu "cemaat" aşiret gruplarını, milletleri ya da ırksal bütünleri yüksek bir ilkeye tabi kıldı; bu ilke aynı inanca iman edenler arasında ("Müminlerin hepsi kardeştirler", Kuran, XLIX, 10) mutlak kardeşlik ve eşitlik ilkesidir. Dayanışma bağları, politik-dinsel bölünmeler tarafından parçalanmaz: "kıble insanları" [ehl-i kıble] olan Şiiler, Hariciler, Sünniler de cemaatin parçasıdır. Buna karşılık aşiret ve millet özelliklerini entegre etmek genellikle güçtür (aşiretler arasındaki yüzlerce yıllık düşmanlıklar Endülüs'te bile görülür). Yalnızca Arap dilinin değil Arap ırkının da yararlandığı dinsel ayrıcalık daha ciddi bir tehlike olmuştur, çünkü komutanlık tekelini elinde tutma hakkı için çabalamışlardır. "Arap İmparatorluğu" "cemaat"in yerine geçerek dine yeni giren-

leri Arap soyuna bağladı; müminler arasında eşitlik adına bu sonuncuların yükselttiği protestolar ümmetin asıl değerini bulmasına yardım ettiyse de ırkçı sorun sık sık gündeme geldi.

Kuran'ın okunması ile Arap dilinin "litürji" dili olarak kullanımı Müslüman dünyanın birliğinin ilk öğesidir; dini yükümlülüklerin, hatta kimi geleneksel âdetlerin yerine getirilmesi yoluyla kendinin bilincine varan *İslami cemaat yaşamının* birinci temelidir. Bu ayırt edici özellikler, İslam'ın bu "arma"sı (L. Massignon) esas olarak şunlardır: ritüel ibadetler, müezzinin çağrısı, oruç (bir ay boyunca anormal bir faaliyete yer verir); aile örgütlenmesinin, vasiyet yasalarının özdeşliği; Kuran'daki hukuksal yetkilere göre yargılayan mahkeme topluluğu; yalnızca Müslümanlara ayrılmış mezarlık topluluğu; beslenme topluluğu (mayalanmış içeceklerin ve haram etlerin, yani dini kurallara uygun olarak kesilmemiş hayvanlardan gelen etlerin yasaklanması); son olarak, kadınların yarı yarıya kapanması ve çarşaf giymesi (Müslümanlara edep ve mütevazılık buyuran, şehirlerde katı bir şekilde uyulan bir kural halini almış Kuran ayetlerine dayalı âdet). Müslümanların genel olarak kullandığı özel takvimi de bunlara eklemeliyiz. Bu takvimin özellikleri şunlardır: Hicret çağı 15 Temmuz 622 günü başlar (Ömer'in saptadığı sözde tarih); üç yüz elli dört günden oluşan ve yirmi dokuz ya da otuz günlük on iki aydan (Muharrem, Safer, Rebiülevvel, Cemaviyelevvel, Cemaziyelahir, Recep, Şaban, Ramazan, Şevval, Zilkade, Zilhicce) ibaret ay yılı (yerini yavaş yavaş güneş takviminin aylarına bırakır); güneşin batışıyla başlayan gün. Ama dinsel yaşamı düzenleyen bu takvim o kadar az pratiktir ki idari ve ekonomik yaşamda, özel-

likle Mısır ve Suriye'de, aynı anda Kıpti ya da Yunan Güneş takvimi de kullanılmaya başlanır.

Bu cemaatçi yaşam ortamından başka, toplumsal örgütlenme belirgin *hukuksal ilkeler* tarafından yönetilmektedir: kişilerin statüleri, vergi sistemi, mülkiyet rejimi ve ticaret ahlakı. Toplum, son derece farklı kategorideki İslam ülkelerinden oluşur: Müslümanlar, özgür insanlar ve (ailelere ya da devlete ait) köleler; asimile edilmişler, a şağı bir koşulda hoşgörü gören haraca bağlı ve "kitap ehli" gayrimüslimler; yabancı gayrimüslimler Arap ülkelerinde ticaret yapabilmek için bireysel güvenlik garantileri (*aman*), sonra da kolektif özel ayrıcalıklar elde ettiler (Kapitülasyon Antlaşmaları, XVI. yüzyıl).

Kişilerin bu statüsünden özel bir vergi sistemi doğar. Müslümanlar kural olarak yalnızca zekat vermekle yükümlüyken, haraca bağlı olanlar salma vergisine ve toprak vergisine tabidirler; toprak vergisi yeni Müslüman olanlar üzerinde baskı olmaya da devam etti, çünkü hazineyi önemli bir gelir kaynağından yoksun bırakmak istenmiyordu. Yasa'daki bu ilk değişikliğe din kurallarıyla alakası olmayan çeşitli *vergiler* eklendi. Düzenli olarak bir kaldırılıp bir yeniden konan bu vergiler arasında, satış, ihsan ve ayakbastı hakları, kadı, muhtesib ya da valinin aldığı vergiler yer alır.

Malların mülkiyeti dar anlamda yalnızca Tanrı'ya ait olduğundan, bunların kullanım hakları, faizle borç vermenin yasaklanmasıyla olduğu kadar zekatla, iradi sadakaların sürdürmesi gereken dayanışma edimleriyle de sınırlandırılmıştır. Hukukçulara göre Tanrı'nın mülkünde olan, ancak yararlanma hakkı dini vakıflara (camilerin, medreselerin, hastanelerin bakımı), hayır işlerine ya da kamu yararına

bırakılmış satılamayan, devredilemeyen mülkler (*vakf* ya da *habus*) meydana getirmek de tavsiye olunur. Bu mülkler Müslüman şehirlerde son derece yaygındır; hatta dükkânları, hamamları, değirmen ve bahçeleri bile kapsar. Konutları ve kırsal alandaki mülkleri saymaya bile gerek yoktur. Kimi zaman vakıflar özel çıkarları korumak için kullanıldılar (tehdit altındaki kişisel miras ya da servetler hayır mülkü haline getirildi ve gelirin bir bölümü aileye kaldı). Böylece hızla *kolektif* mülkiyet oluştu. Bu mülkiyetin taşıdığı önem nedeniyle resmi bir denetim (kadı gözetimi) gerekli oldu ve kimi zaman suiistimallere yol açtı.

Tam anlamıyla İslami bu kurumların temeli olan yardımlaşma ruhu, cemaate dahil olmuş çok sayıda eski ya da yerel geleneği de canlandırır (mesleklerin loncalar halinde örgütlenmesini saymıyoruz); bunlar cemaat üyelerini işsizliğe ve rekabete karşı güvence altına almaya yöneliktir. Ticari faaliyet de alıcıyı ve satıcıyı birbirlerini aldatmadan kardeşçe davranmaya mecbur bırakan katı kurallara tabidir: bu koşulla ticaret yalnızca meşru olmakla kalmaz, saygın da olur. Kuran "doğru ölç, doğru tart" diye buyurur; ilke olarak pazarlık yapmak yasaktır, (kıtlık durumu hariç) narh koymak ve belirsizlik içeren, dolayısıyla kaçakçılık riski taşıyan satışlar da yasaktır; muhtesib özellikle bu kuralların uygulanmasına göz kulak olmakla, ağırlık ve ölçüleri denetlemekle görevlidir.

Cemaat yaşamı ortamı ile Müslüman toplumuna egemen olan kurumlar şehirle birlikte tam anlamıyla gelişim göstermişlerdir: "İslam, şehirliler, tacirler ve küçük esnaf aracılığıyla yerleşti." (L. Massignon). Gerçekten de İslam'ın yayılmasına damgasını vuran yeni şehirlerin (örneğin Irak'ta

el-Kufe, Mısır'da el-Fustat, İfrakya'da Kayruan) ve tahkim edilmiş askeri karargâhların kurulması oldu. Kısa süre içinde buralar yine Arapların yaşadığı eski yerleşimler (örneğin Suriye'de Şam ve Halep) kadar serpilip gelişmiş alışveriş yerleri oldular. Müslüman şehrinin yapısında iki temel öğe vardır: Etrafında loncalarda toplanmış zanaatkâr dükkânlarının bulunduğu haftalık mübadele ve pazar yeri ile cami. Cami hem ibadet ve hatta sofular için inziva yeridir, ama aynı zamanda ortak ev ve Kuran öğrenme merkezi (kütüphaneler, öğretmenlerin etrafına toplanmış her yaştan öğrenciler), adalet mercii (kadı toplantıları) ve politik merkezdir (Peygamber'in "tahtı" ve yüce iktidarın sembolü olan minberin tepesinden halife *bağlılık yeminlerini* kabul eder ve resmi açıklamaları duyurur). Böylece Yasa'ya saygıdan esinlenen faal bir cemaat yaşamı kısıtlı bir mekânda yoğunlaşmış olur.

Sonra, şehrin genişlemesi ve din duygusunun evrim geçirmesiyle birlikte cami yalnızca mabet rolüne indirgenirken, daha önce caminin üstlendiği farklı işlevlere denk düşen uzmanlaşmış organlar ortaya çıktı. Kadı bağımsız bir *mahkemede* yargılar. Din eğitimi özellikle XII. yüzyıldaki "Sünni gericiliği" sırasında ve vezir Nizamülmülk'ün teşviğiyle yaygınlaşan *medrese* denilen kurumlarda verilir (örneğin Bağdat'taki Nizamiye Medresesi 1067 yılında Şii propagandasını yenilgiye uğratmayı amaçlamıştı. Şii propagandasının merkezi ise 970 yılında Fatimiler'in Kahire'de kurduğu El-Ahzar Camisi'dir); aynı dönemde büyük şehirlerde hadislerin öğretildiği kurumlar doğuyordu (*dar el-hadis*). Medresenin yanında genellikle bir hastane (*maristan*) bulunuyordu, burada kimi zaman bir tıp mektebi de oluyordu. Sofular ve mistik-

ler, hem yolcular için konaklama yeri hem de tefekkür yeri olarak kullanılan binalarda bir araya gelirler (*hanka, zaviye*). Camilerin de sayısı artar, yakında her mahallenin bir camisi olacaktır. Keza hamamlar da böyledir. Bunlar İslami bir yenilik olmasa da dinsel yaşamın bir ihtiyacına cevap vermektedirler: usûlüne uygun temizlik. Nihayet başşehirde saray (*kasr*) belirir. İdarenin ve sarayın bu merkezi genellikle İslam'ın başlangıç döneminde büyük caminin karşısında ya da camiyle sırt sırta bulunur.

Ticaret yaşamı da evrim geçirdi. Esnafı ve tüccarları mesleklerine göre bir araya getiren loncalar pazarların başının atadığı bir temsilcinin denetimindeydi. Bunlar Osmanlı döneminde kendi temsilcilerini kendileri seçme hakkını elde ettiler ve böylece yetkililer karşısında belli bir özerklik kazandılar. Lonca üyeleri çeşitli vesilelerle hükümranın önünde düzenlenen geçit törenlerine katılıyorlardı. Cemaatin kamusal iyiliğini sağlamak amacıyla örgütlenen ekonomik merkez; hukuk kuralları tefeciliğe izin vermemiş olsalardı Müslüman şehri yalnızca böylece kalmış olurdu: başlangıçta faiz uygulamasıyla uğraşanlar gayrimüslimler, özellikle Yahudilerdir. Lonca şehri olan Müslüman site IX. yüzyılda her türlü ekonomik faaliyeti yöneten ve Yasa'nın ruhuna karşı, belki Avrupa'dan ihraç edilen fiili bir kapitalist rejim kuran bankacıların şehri olur.

Aynı zamanda edebiyat ve entelektüel merkez olan şehirlerde dindışı bilimlerin ve felsefe incelemelerinin geliştiği görüldü. Bunun yandaşları genellikle fazla ortodoks olmayan eğilimlere yönelirlerken, hükümranın sarayında yasal buyruklara ender olarak uyulan (şarap içilir, zevke ve sefaya dayalı, erotik, hafif şiirler okunur) bir zevk yaşamı hüküm

sürüyordu. Ama temel faaliyet, Kuran'a bağlı ve hukuksal dinsel öğreti olarak kaldı. Siteye Müslüman dünyasında şahsiyetini ve ününü veren de bu öğretidir. "Hadisler"in aktarımındaki süreklilik sitenin değerinin garantisidir: vakanüvisler yerel bir tarihe "hadisçiler"in bıktırıcı bir listesiyle başlarlar her zaman. Bu da her bir şehir için en güzel şeref sıfatıdır.

V. – Yasa'nın icrası ve otoritenin uygulayıcıları

"Laik (çünkü İslam'da papazlık yoktur) ve eşit teokrasi" (L. Gadret); Müslüman toplumun ideal biçimi budur. Yasa bozulmayacak bir şekilde sabitlenmiş olduğundan, yeterli bir bilgiye sahip her mümin hukuksal iktidara sahipken, icra gücü yalnızca Tanrı'ya aittir (Kuran, VI, 57) ve ancak Tanrı'nın bir vekilince uygulanır. Bu vekillerden ilki Muhammed'di ve onun "ardılları" olan halifeler en azından başlangıçta Kureyş ailesinden seçilmiştir; Sünni okullarına göre halife olmak için Müslüman olmak, sağlıklı ve sıhhatli olmak dışında hiçbir başka koşul talep edilmez.

Yürütme gücü. – Katı tanrısal hukuka dayalı bu otorite mutlak olduğu ölçüde istikrarsızdır, çünkü hiçbir kural bunun uygulanmasını belirlemezken, genellikle bu otoritenin sınırsız ve keyfi (çok sayıda haksızlık ve zulüm) olduğu görülür; yığınlar Tanrı'nın başarı şansı veriyor gözüktüğü her isyana sürüklenirler (isyanların sıklığı). Özellikle ciddi olan şey, tanrısal otoritenin temsilcisini belirtmeyi sağla-

yacak ilke yokluğudur; veliahtın cemaat tarafından kabul görmesi alışkanlığı, başlangıçta seçime dayalı olan (Emevi ve Abbasi hanedanlıkları böyle kurulur) halifeyi kalıtımsal kılan tek şeydir; ama kendi kendine oluşan gelenek ve görenekte büyük bir belirsizlik payı bulunuyordu çünkü "büyük oğlun hakkı" varis seçiminde kabul görmemişti.

Halifenin hem manevi hem dünyevi iktidarı kesin olarak tanımlanmış değildi. "Müminlerin Komutanı" (*amir el-müminin*) olan halife öncelikle imamdır, ibadeti yöneten kişidir. Dinsel lider olarak, aslında yönetmediği Müslüman ordulara zafer sağlayacak olan *baraka*'yı verir; sancağı o bağlar. Yasasın emini olarak uygulanmasına göz kulak olur ve dinsel bilimlerin incelenmesini teşvik eder: bütün diğer Müslümanlardan daha fazla o "iyiliği emreden, kötülükten sakındıran" (Kuran, III, 104) kişidir (öyle olması gerekir). Cemaati yönetir, bu da onu politik bir lider yapar. İmparatorluğun altın çağında halife kendisine düşen geniş yetkileri tek başına yerine getirebilecek durumda değildi: böylelikle, kimi zaman halifenin tüm otoritesine el koyan bir vezirin, devlet sekreterlerinin (*küttab*) ya da genellikle Abbasiler döneminde haraçlılar ya da dine yeni geçmiş olanlar arasından seçilen bakanların yardımıyla uyguladığı merkezi iktidarı elinde tutuyordu. Yetkilerinin geri kalanını dağıtıyordu: imam ibadetin yönetiminden sorumluydu, âmir esasen "kutsal savaş"a yönelik ordunun komutanıydı, sonra da vilayet valisi geliyordu; vali bu görevde ayrı ve bağımsız bir görevli olan vergi toplayıcısından –*âmil*– yardım görüyordu.

Halife iktidarının teorik birliğine ve ihlal edilemez niteliğine rağmen, hak ile fiil arasındaki kaçınılmaz ayrım hızla kendini gösterdi. Öncelikle *ordu* halifeliğin aktarılmasında

rol oynadı. Emeviler tarafından Bizans modeline göre örgütlenen, divanın ücretlendirdiği gönüllülerden yardım alan ve belli başlı Suriye bölgelerine denk düşen *cünd*'ler halinde bölünmüş olan ordu, Abbasiler döneminde özellikle İranlı Mevalilerden, sonra da Türk paralı askerlerinden oluştu; kutsal savaşın eski gönüllüleri yalnızca hudutlardaki kalelerde bulunuyordu. Haçlılar sırasında kendini gösteren dinsel motivasyonlarını yitirmemiş olan ordu artık devlet içinde güçlü ve yabancı kökenli bir kast oluşturuyordu. Bu kast iktidarı hiç durmadan tehlikeye sokuyordu; hatta bu iktidar kendi şeflerinin eline geçtiğinde bile (Türk, Selçuklu, Memluk ve Osmanlı hanedanlarının iktidara gelişi) durum değişmiyordu. Prestijlerini koruyan "sarıklılar" (hukukçular, kadılar), halka karşı aşırı davranışları daima cezasız kalan "kılıç adamları"yla (Memluklar, sonra yeniçeriler) yan yanaydılar.

Diğer yandan, Arap İmparatorluğu'nun genişlemesiyle birlikte bu bölge valileri bağımsız hükümdarlıklar oluşturdular ve (*dhu l-sultan*'dan –iktidar sahibi– türeyen) sultan adını alarak, halifenin manevi otoritesine saygı göstererek dünyevi otoriteyi ele geçirdiler. Halifeliğin birliği ise korunamadı (X. yüzyılda Bağdat, Kurtuba ve Kahire'de üç rakip halifenin karşı karşıya geldiği görüldü), Moğol istilasından sonra da varlığını korumayı başaramadı (Kahire'de Abbasi halifesinin sözde varlığı).

Hukuksal iktidar. – Hem yargıç hem de noter rolünü üstlenen kadı tarafından yerine getirilir; gerçekten de kadı Yasa'yla ilgili tüm sorunlarda hüküm bildiren bir hakemdir: evlilik (ve boşanma), veraset, öksüzlerin durumu, çeşitli

sözleşmeler, suçluların cezalandırılması. Kadının Emevilerce düzenlenen işlevi hem İslam-öncesi hakemden hem de Bizans yargıcından miras alınmadır. Kadı kendi yetkilerinin bir bölümünü kendi altındaki kadılara ve genellikle de yerel yargıçlara vekaleten verebilir; bütün kadılar bir "yüksek kadı"nın (*kadılkudat*) otoritesine tabidirler. Ama kadı tek başına yargıda bulunur; yalnızca danışmanlardan ve resmi tanıklardan (*odul*) yardım alır. Bunlara noter denmesi doğru değildir; prosedürün yerine getirilmesindeki dürüstlükleri nedeniyle yetkili kılınmışlardır. "Noter" kadıya kılavuzluk eder ve sözleşmeleri kayda geçirir: hem tanık hem zabıt kâtibidir. Kadı davacıları ait oldukları mezhebe göre yargılar, çünkü yalnızca büyük şehirlerin belli bir dönemden itibaren her mezhep için ayrı bir kadısı vardır; bununla birlikte Şiiler Sünni kurallarıyla yargılanmayı reddederler.

Yürütme ve yargı yetkileri arasında hiç ayrım olmadığından kadı halife tarafından ya da onun temsilcisi (vali, sultan, büyük kadı) tarafından atanır. Dürüst olması ve fıkıh kitaplarında ayrıntılarıyla belirtilen hukuksal yeterlilik niteliklerine sahip olması gerekir. Ama mesleğin gerektirdiği ahlaki zorunluluklar nedeniyle genellikle kadı görevinden uzak duruluyordu; dolayısıyla fazla yeterlilik aramadan, dürüst ve sağduyulu insanlarla yetiniliyordu.

Din kurallarına bağlı yargıçlığa bir süre sonra dindışı bir yargıçlık da eklendi: küçük suçların bastırılması ile cezası Yasa'da öngörülmemiş olan suçların bastırılması, keyfi bir iktidardan yararlanan "polis komiseri"ne emanet edilmişti.

Toplumsal ve ekonomik yaşamda çok önemli bir rol oynayan *muhtasib*'e özel bir yer ayırmak uygun olur. Görevi gereği "iyiliği emreden, kötülükten sakındıran" olduğundan

son derece dinsel olan işlevi, aynı ölçüde genel ve belirsizdir. Bir anlamda yardımcısı olduğu kadının mevki bakımından altında olan muhtasib, herhangi bir başka Müslüman gibi onun da ahlakını eleştirebilir; aslında ticari sözleşme kurallarına uyulmasını sağlamakla, pazar yerlerini denetlemekle yetinir. Sonradan, lonca üyelerinin tezgâhlayabileceği her isyanı bastırmakla görevli devlet polisi *hisbe* olur.

Dünyevi iktidar (sultan, polis) manevi iktidardan (halife, kadı) ayrılmaya yönelirken, İslam dışı âdetler varlığını sürdürür ya da yerleşirken bile, Yasa daima dinsel yaşamın yanı sıra toplumsal ve politik yaşamın örgütlenmesinin de temel ilkesi olmaya devam etti. Hatta şu bile denebilir: İslam bir din olsa da, aynı zamanda, "yaşam koşullarını ve kurallarını her bir üye için ve bütün olarak tüm üyeler için dinsel bağın belirlediği bir cemaat"tir; "...Yeryüzü sitesinin hemen yakınında, gelecek yaşama her inananın hemen yakınında, İslam'ın en ufak ayrıntılarına kadar yaratmadığına kuşku olmayan, ama İslam'ın en ufak ayrıntısına kadar nüfuz edip harekete geçirdiği kesin olan bir bütün halinde her şey verilmiştir." (L. Gadret).

IV. Bölüm

MEZHEP HAREKETLERİ

Halifenin yerini kimin alacağına dair ilk politik tartışmalar, bilinen dört hukuk okulundan hiçbirine ait olmayan ve doktrinleri bakımından resmi İslam'dan az çok uzaklaşan mezhep hareketlerine yol açtı.

1. Haricilik. – Edruh'un hakemliğini talep eden Ali yandaşlarından oluşan ve "yargının yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu" düşünen haricilik en eski mezheptir. Rejime karşı şiddetli bir muhalefet sürdürerek el-Kufa yakınlarına çekildiler. Halife Yezid'in (683) ölümünden sonra birçok mezhebe bölündüler. Bunların başta geleni *İbadilerdir*. Bunlar Emevilerin sonuncu döneminde Arabistan'da ayaklandıktan sonra Mağrib'e doğru püskürtüldüler. Burada tüm Müslümanlar arasında mutlak eşitlik ilkesi getirdikleri Berberileri isyana kışkırttılar. Bir İbadi devleti olan Rüstemiler, Fatimilerin gelişine kadar Tahert'te kaldılar. Birkaç grup günümüze dek Kuzey Afrika'da (Uargla, Cerba ve özellikle Mzab), ayrıca Tripoli'de, Zanzibar'da ve Umman'da (Arabistan) varlı-

ğını sürdürmektedir. Hiçbir zaman derli toplu ifade edilmemiş olan Harici doktrini yine de pek az değişkendir. Politik alanda en saygın kişiye emanet edilen halifeliği seçimle saptarlarken, teoloji ve ahlakta bağnaz ve metne sıkı sıkıya bağlıdırlar: lüksün mahkûm edilmesi, önemsiz görülen bir surenin (Yusuf'un suresinin) reddi, Kuran'ın (Tanrı'nın yaratılmamış kelâmı) harfiyen yorumu, ibadetten önce temiz vicdanın zorunluluğu, imana dayanarak işler yapılması.

2. **Şiilik.** – Hariciliğin tersine Şiilik yüzyıllar boyunca çok gelişmiş, resmi İslam'dan çok uzak dinsel doktrinlerin doğmasına kadar varmıştır. Öncelikle *tamamen Arap bir politik parti* –Ali'nin partisi– olarak kendini gösterdi; Ali'nin tahttan inmesinden sonra ortaya çıkan *şia* (Ali'nin "parti"si) Emevilere karşı *kalıtımsal* halifeliği savundu. Sonra, tarihsel koşulların etkisi altında Şiilik aşırı bir dinsel hareket halini aldı ve yandaşlarının çoğunu özellikle İran'da Arap sultasından hoşnutsuz olan *mevali*'ler arasından buldu. Ali'nin oğlu el-Hüseyin'in Sassanilerin sonuncu kralının kızıyla evlenmesi belki de İranlılar arasındaki başarısına yardım etti. Ayrıca, İslam'ın geleneksel kavrayışlarına, bunları önemli ölçüde değiştirecek olan özgün bir teori eklendi.

Bu, dinsel temelli politik ilke olan imamlık ilkesidir ve buna göre, cemaati yönetme hakkı Ali'ye ve soyundan gelenlere ayrılmıştır. Bu rol, Yasayı icra etmekle görevli dünyevi şef olan bir halifeye değil, Peygamber'in misyonunu sürdüren, tanrısal atamayla seçilmiş bir âlime verilmiştir. Ali'nin soyundan gelen ve kâh öncellerinin, kâh (mezheplere göre) aïlenin seçtiği imamlar Ali'nin Muhammed'den aldığı ve birbirlerine aktardıkları gizli bilgilere sahiptirler.

Zaman içinde Ali sonunda peygamberin de üzerinde görüldü ve imamlar da tanrısal bir nurun taşıyıcısı olarak ve bizzat varlıkları nedeniyle kusursuz ve yanılmaz kabul edildiler.

Şiilik açısından dinin *altıncı temeli* olan imamlara inanç, kimilerinde *Mesihçi* bir fikirle tamamlanır. İmamlar dizisi sonsuz değildir, ama bir imamla tamamlanmıştır ki, o öldüğünde, yalnızca görünür dünyayı terk eder ve günün birinde bir adalet ve barış çağı açarak muzaffer bir şekilde yeniden belirecektir. Böylece, zamanın sonunda bütün Müslümanların gelişini beklediği Mehdi'yle çakışır. Ama Şiiler için mehdi Deccal'ı yenen kişinin ötesindedir: "Zamanın efendisi" olduğundan, "yokluğu" sırasında, tiranlıktan kurtaracağı cemaatin meşru lideri olarak kalmaya devam eder.

Şiiliğin belli başlı bu özellikleri, 685 yılında, Kerbela'dan kısa süre sonra, Ali'nin Fatima'dan başka bir kadından olan oğlu Muhammed bin el-Hanefiye'den yana Muhtar isyanına varan hareketin içinde çekirdek halinde bulunmaktadır. Muhammed'in ölümüyle (700) birlikte yandaşları çok sayıda gruba ayrıldılar; kimileri onu mehdi kabul ettiler, hatta kimileri onu tanrılaştırmaya kadar işi vardırdı, başkaları da ona ardıl olarak oğlu Ebu Haşim'i gördüler ve Ebu Haşim'in ölümü üzerine de (716) yeni bir bölünme meydana geldi: o dönemde ayrılan farklı mezheplerden biri el-Abbas'ın soyundan gelen birine katıldı ve Abbasi propagandası da bu mezhebe dayandı.

Abbasilerin iktidarından sonra Hanefi mezhepleri artık önemli bir rol oynamadılar. Ama Şiilik bundan böyle Fatima'nın oğlu el-Hasan ve el-Hüseyn'in yandaşları tarafından temsil edildi ve yeni bir gelişme gösterdi. Dünyevi otoritenin kıyımına uğrayarak, boyun eğdirilmiş halklar arasında

ve özellikle ekonomik gelişmenin sefaleti artırdığı aşağı sınıflar içinde yandaşlar bulurlar. Politik programına toplumsal talepler katılır: ezilenlerin partisi olurlar.

Bu dönemde yeni bir kavram eklenir: Çile kavramı. Yozlaşmış dünya Mehdi beklentisi içindedir; şehit olmuş ya da kıyım görmüş imamın çilesi yandaşlarının çilesini destekler. Şiiler özellikle Ali ile el-Hüseyn'in mezarlarını kutsal kabul ederler ve her yıl, Muharrem ayının başında, on gün yas tuttuktan sonra, Kerbela katliamını anarlar. El-Hüseyn'e ağlamak, derler, "hayatlarının ve canlarının bedeli"dir. Karamsar dünya görüşü ile ıstırabın kurtarıcı niteliği genel İslami zihniyete yabancı iki kavramdır.

Bununla birlikte peşlerine düşülen imamların mezhebin yok olmasına yol açabilecek şehitlik riskine düşmemeleri gerekir. Dolayısıyla saklanmak zorundadırlar ve yandaşları da mahrem inançlarını gizlemek, yerleşik rejime ve resmi doktrine tabi Müslümanlar olarak hareket etmek zorundadırlar. Bu, Müslüman'ın yaşamı tehlikede olduğunda kendi imanınıgörünürde inkâr etmesine izin veren ve Şiiliğin mutlak ödev haline getirdiği "önlem" olarak adlandırılan İslami ahlak ilkesinin uygulanmasından başka bir şey değildi.

Ilımlı Şiiliğin egemen çizgileri bunlardır ve şu noktalarda Sünni doktrinden ayrılır:

a) *Metin yorumlama:* imamlara inanç Şiileri öncelikle, Ali'yle ve ayrıcalıklarıyla ilgili bölümleri çıkarmakla suçladıkları resmi Kuran yayınının sahiciliğinden kuşku duymaya yöneltti. Bununla birlikte, özgün bir metin üzerinde hemfikir olamadılar ve yaygın yayını kullanmaya devam ettiler, ama Mütezililerin yaptığı *alegorik* metin yorumlamaya baş-

vurarak kendi doktrinlerinin bu metinde doğrulandığını görmeye çalıştılar.

b) *Gelenek*: Şiiler peygambere ait olmayan hadisleri, Peygamber'in "sahabe"sine değil imamlara bağlarlar.

c) *Hukuk*: İmam Yasa'nın yorumunu sabitlemede yetkili tek otoritedir. Şii hukuku "konsensüs"e değil, imamın öğretisine dayanır; ayrıntıda esas özgün yan, dünyevi evliliğin korunmasıdır.

d) *Teoloji*: Şiiler, imamlık teorisi hariç, genel olarak Mütezililiğe yakın fikirler savunurlar; genel olarak *rasyonalist* olduklarından, imamın varlığını, yok olmasını ve geri dönüşünü kimi zaman başlı başına gerekli, çünkü akla yatkın görürler.

e) *İbadet*: İlk imamların mezarlarını ziyaret etme ve Muharrem ayının 10. günü bayramının ötesinde Şiilerin kendilerine özgü törenleri vardır: örneğin Ali'nin kuşatıldığı yer olan "göl" töreni. Ayrıca, namaza çağrıda da hafifçe bir yenilik benimsemişlerdir. Şu ifade eklenmiştir: "En iyi işi yapmaya gelin!"

Şiilik ile Sünniliğin Müslüman dünyasını çok dengesiz bir şekilde paylaşan iki grup halinde karşı karşıya gelmelerinin nedeni, kimi zaman dendiği gibi Şiiliğin Sünneti reddetmesi ya da hukuksal-ahlaki konuda gevşeklik göstermesi değildir.

Abbasi döneminde Şiilik en ılımlılarından en aşırılıkçılara kadar uzanan sayısız mezhebe bölündü.

Bazı yandaşlar, el-Hüseyn'in bir torunu olan Zeyd'i (ö. 743) destekledikten sonra, daha sonra el-Hasan'ın soyundan gelen çeşitli kişileri destekledikler (kısmen; Muhammed

el-Nefs ez-Zekiye 762'de öldürüldü). Bunlara da Zeyyidi dendi. Diğerleri ise el-Hüseyn'in soyundan gelen Muhammed el-Bekir (ö. 731) ile oğlu Cafer es-Sadık'a (ö. 765) bağlı kaldılar. Daha sonra bu sonuncu grup, on iki imamın varlığına (bunlardan sonuncusu olan Muhammed 873'ten sonra yok oldu) inanan *Onikiciler* ile yedi imamı kabul eden devrimci eğilimleri nedeniyle hakları elinden alınan Cafer'in oğullarından İsmail'in yandaşı olan *İsmaililer*'e bölünürler.

Bu hareketlerden yalnızca biri, yani Zeyyidiler tamamen politik bir programa bağlı kaldılar. Zeyd'den sonra üyeleri imamlığı babadan oğla aktarılır olarak değil, Hüseyni ya da Hasani soydan seçilebilir olarak kabul ettiler ve Mehdiciliğe inanmadılar. Zeyyidi bir hanedanlık dokuzuncu yüzyılda Tebaristan'da hüküm sürdü. 860'dan itibarense Zeyyidiler Yemen'de egemendir. Diğer mezhepler, özellikle *Onikiciler* ya da İmamiler ve *İsmaililer* ya da Yedi İmamcılar da çoğunu daha önce belirttiğimiz politik rejimleri harekete geçirdiler.

İsmaili hareket, hem ezoterik doktrininin özgünlüğüyle (*Batınilik* adı buradan gelir) hem de tarihsel rolünün önemiyle özellikle zikredilmeyi hak eder. Onikici rakiplerinin ve yetkililerin peşlerine düştüğü imamları saklanmak zorunda kalarak, vaazlarıyla kendi gelişlerini hazırlamakla görevli propagandacılar (*da'i*) kullanırlar. Bunlar yeni yandaşları bir inisiyasyondan geçirerek, aldıkları eğitimden sapmalarını men ederler. Böylece vakti geldiğinde harekete geçmeye hazır yasadışı ağlar oluşturuyorlardı. 909 yılında Ubeydullah kendini mehdi olarak kabul ettirdi ve Kayruan'da iktidara geldi. Bu kişi, bilinen kaynaklarca doğru-

lanmayı beklemeden, İsmail'in soyundan geldiğini ileri sürüyordu.

İsmaililerin doktrini yeni-Platoncu bir felsefi sisteme dayanıyordu. Bunun yankısı "Samimi Kardeşler" Ansiklopedisi'nde görülür. Şiiliğe temel olarak hizmet eden tarihin anlamına, Tanrı'nın yarattığı tümel bir zekâ ile ruhun ürünü olan dünyanın tanrısal türümü ilkesini uyarladılar. Makrokozmos ile mikrokozmos arasındaki paralellik sayesinde, insani düzlemde bu temel ilkelerin tezahürü görülür: yedi "hatip" (Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve mehdi) ve onların yorumcusu olan yedi "suskun." Vahiy tedrici olduğundan (yorumcusu Ali olan) Muhammed artık "peygamberlerin Mührü" değildir ve mehdi onun eserini geride bırakacaktır.

Tanrısal ruh, saklı hakikate erişmek için yırtmak gereken bedensel örtüler altındaki "hatipler" aracılığıyla tezahür eder. Kuran metni ile Yasa bu örtülerin altındadır; ayrıca Yasa İsmaililer için "nispi ya da geçici değerli pedagojik bir araç"tan başkası değildir. Kuran'a gelince, önem taşıyan tek şey, aşırıya vardırılmış alegorik bir yorumun sağladığı içsel anlamdır. Müslüman dogmayı bu şekilde dönüştüren ve aşan İsmaililik, İslam gibi sembolik bir yorumlamaya uygun olan bütün dinlerin nispi hakikatini kabul etmeye varır (krş. Saflık Kardeşleri'nin bağdaştırmacılığı).

İsmaililik birçok biçimde kendini gösterdi: Yanlış yere "Karmat" denen ve Suriye'yi kasıp kavuran (901-906) Suriye-Mezopotamya hareketi; ve İsmail'in oğlunun geri dönüşünü beklemek gerektiğini ileri süren doktrini benimseyerek bu hareketten ayrılan Bahreyn'deki *Karmat* hareketi. Toplumsal talepleri somutlaştıran Karmat hareketi, hâlâ

yanlış bilinen cemaatçi bir rejim konumundayken, Fatimi halife ise İsmaililerin politik eyleminin sonuçlarını göstermektedir.

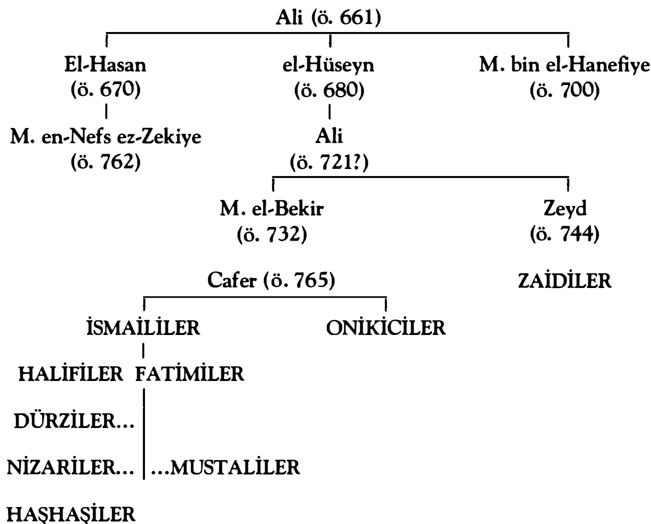
Fatimiler de birçok mezhepten doğarlar: *Dürziler* halife el-Hakim'i ölümünden sonra kutsadılar (Suriye'nin şu anki temsilcileri); el-Mustansir'in (ö. 1094) bir oğlunun yandaşları olan *Mustaliler* Hint'te ve Doğu Afrika'da da varlıklarını sürdürdüler; el-Mustansir'in iktidardan indirilmiş mirasçısının yandaşları *Haşhaşiler* olarak nitelenir. Bu karanlık terim, Fransızca'daki *assassins*'in [katiller] kökenidir; çünkü terörist faaliyetlere girişen *Haşhaşiler* XII.-XIII. yüzyıllarda İran ve Suriye'de gizli dalları olan bağımsız bir politik devlet kurmayı başardılar.

Son olarak da *Nusayri* mezhesinden söz edelim. Karanlık kökenleri olan bu mezhebin doktrini, Ali'yi "hatip"in üzerine yerleştirmesine rağmen İsmaili fikirlerden asla belirgin bir uzaklaşma göstermez (bugünkü temsilcileri: Suriye'deki Alevilerdir).

İsmaililik, yalnızca politik ve sosyal olarak gerçekleştirdikleriyle değil, dahası dönemin Arap düşünce ve edebiyatı üzerindeki etkisiyle de X. yüzyıl civarında birinci planda rol oynadı. Oniki imamcı harekete gelince, ılımlı doktrini resmi olarak XIV. yüzyılda İran Safevi hanedanlığı tarafından benimsendi ve Pers edebiyatına esin kaynağı oldu (özellikle Alicilerin çilesi üzerine dinsel dramlar).

Şiilikten az çok dolaysız biçimde özgün dinsel hareketler de doğmuştur: Hint'teki Moğol hükümranı *Ekber*'in bağdaştırmacı sistemi, Müslümanlara, Brahmancılara, Budistlere ve Hıristiyanlara eşit sempati göstererek, ruhbanların olmadığı bir deizm oluşturdu ama pek az yandaş bulabildi.

Babilik, bir Şii olan Mirza Ali Muhammed'in giriştiği İslami reform teşebbüsüdür: 1844 yılında kendini Bâb ("Kapı"; önde gelen bazı Şiilerin sıfatı) ilan etti ve mehdinin gelişini bekleyen herkesi saflarına kattı: Muhammed'in Kuran'ının yerine yeni bir vahiy geçirerek, arınma buyruklarını ortadan kaldırdı ve doktrinine toplumsal talepler (kadının özgürleşmesi) kattı, ama sonunda politik ajitasyon nedeniyle ölüme mahkûm edildi (1850). *Behailik*, Bâb'ın bir müridi olan Bahâullah (ö. 1892) tarafından kurulan yeni ve evrensel bu dinin İslam'la ortak bir yanı yoktur, ama bağdaştırmacılık ve ilerleme ideali bakımından İsmailiğin bazı temel eğilimlerine bağlanır.



V. Bölüm

SUFİLİK VE FELSEFE

Karşıt eğilimler arasında gerilim olmadan dinsel yaşam olmaz. Hukuksal din olan İslam, din duygusu içselleştirildikçe canlandı, hatta kimi zaman mistik vecde ve felsefi düşünce uygulamalarına kadar vardı. Yasa'nın kıyısında, kimi zaman ona karşı gelişen Sufilik ve felsefe de İslami düşüncenin aktif ve verimli öğeleridir.

1. Sufilik. – Evrimi boyunca maruz kaldığı etkilere rağmen özgün anlamda Müslüman bir hareket olan Sufilik, Kuran'daki sofu bir eğilime dayanır ve dogmanın içerdiği ama ifadesine katılmamış manevi değerleri geliştirmeye yönelir.

Mutlak tanrının mutlak erkinin kabulü, gerçekten de, ilahi hükmün inanılarak kabulü (*tevekkül*) gibi ahlaki değerlerin uygulanmasını gerektirir. Dahası, Kuran çeşitli asetik pratikleri buyurur ya da önerir. Bunlar insanın Tanrı ile ruh arasındaki karşılıklı rızaya erişmeyi sağlayan kalp arınmasına imkân tanır. Tanrı'nın bu "yakınlaşması", Tanrı ile yaratılmış olan (İlahi Kelâm'ın vahyi) arasında bir ön iletişimin

varlığına dayalı olan ve Tanrı ile insan arasında karşılıklı sevgiye yönelik kimi çağrılarla (örneğin Kuran, III, 29) iyice sağlamlaşmış, tamamen mistik bir eğilim başlatır. Müslüman mistiğin "Kuran'daki tohumları" (L. Massignon) esasen bunlardır.

VIII. yüzyılda Irak'ta asetik gruplar ortaya çıkar ve bunlar yoksul bir yaşam sürdürerek, "Tanrı'ya güven"i geliştirerek, litürjik bir uygulama başlatırlar: *zikr* ya da Tanrı adının "tekrarı" (Kuran, XXXIII, 14) Kuran okunmasına bağlanır.

Bir süre sonra bu ibadet uygulamalarına, yavaş yavaş bilincine vardıkları yeni bir hedef atfederler: Tanrı'yla bir sevgi birliği arayışı. Bu ilk mistikler beyaz yünden giysileriyle (*suf*) tanınırlar ve *Sufi* adı da buradan gelir. Genellikle daire halinde ve manevi uyum içinde toplanırlar. Birçok okul oluşturmuşlardır. Bunların başlıcaları Basra (Hasan el-Basri, ö. 782) ve el-Kûfe okuludur. Bir süre sonra da bunların yerini Bağdat okulu alır (el-Muhasibi, ö. 857; el-Harraz, ö. 899 ve Bağdat'ta 922'de işkenceyle öldürülen mistik şehit el-Hallac'ın hocası Cüneyd, ö. 910). Ayrıca Horasan'daki İbn Kerram'ın (ö.863) müritleri Afganistan'a ve Hint'e yayılmışlardır, İran'da el-Bistami (ö. 874) ve el-Tirmizi (ö. 989) ve Mısır'da Zunnûn (ö. 856) görülmüştür.

Müslüman mistiği o dönemde (genellikle şiirsel biçimde tasvir edilen) bir dizi kişisel deneyim olarak görülür. Bunlar özgün teolojik araştırmalarla desteklenir ve buradan ortak bir dinsel ve ahlaki doktrinin öğeleri çıkartılabilir. Dönüştürülmüş değilse de zenginleştirilmiş kavramların yanında, Helenistik kökenli birkaç fikir de bulunur. Arzunun köreltilmesi yoluyla her türlü duyusal bağlılıktan kurtulmayı ve (Kuran'daki "kalp"in felsefi eşanlamlısı olan) "tin"e dö-

nüşmeyi ruha sağlayan şey, öncelikle "kalplerin ilmi"dir. Sevgiyle tutuşan tin, tanrısal biricikliği tahayyül edebilmekle meşguldür yalnızca; "Biricik karşısında yalnız kalmaya" hazırdır. Vecdin sonunda mistiğin kişiliği silinir, içinde "varlığını sürdürdüğü" Tanrı tarafından olumlu yönde değiştirilmiştir: "Ben Sevdiğim oldum, Sevdiğim Ben oldu. Biz ikimiz tek bir beden içinde erimiş iki tiniz." (el-Hallac)

Mistik hale bir kez erişildiğinde, sıradan bilgiden farklı ve onun üzerinde olan sezgisel bir "bilgi" edinilir. Gerçekliğe bu mahrem sahip oluş, vahyin basitçe aracısı olan Sufiyi peygamberin üzerine çıkartır. "Özel esin"le donanmış olan Sufi, İslam'da adım adım gelişecek kavram olan *ermişlik* durumundadır: öncelikle "yasal savaş"ın seçkinlerine ve şehitlerine ayrılmış olan bu kavram, bu "savaş"ı içsel olarak kendi tutkularına karşı yürüten herkesi kapsar. VIII. yüzyılda, "peygamberlerin mührü" Muhammed'in karşısına İsa'da simgelenen "azizlerin mührü" çıkartılacaktır. Bu figür Kuran'da defalarca karşımıza çıkar ve böylelikle Sufi modeli oluşur. Tanrı'yı kendi içinde arayıp bulan Sufi dinsel kuralları ikinci plana atarak onlara nispi ve dünyevi bir değer atfeder ve niyeti eylemin üzerine çıkartır. Yasa, ortadan kaldırılmadan aşılır.

Mistiğin bu konumu geleneksel öğretiye karşı duruyordu; müritlerin de *zındık* (kökeninde Manicilik, sonra sapkınlık, dinsizlik bulunur) olmasından kısa sürede kuşkulanıldı. Onlara yöneltilen suçlamalar ya "karşılıklı aşk" (IX. yüzyılda Bağdat'ta Nuri bununla suçlandı) ya özel esin iddiası taşıyordu (Sicistan'dan sürülen İbn Karram), veyahut daha genel olarak Tanrı'yla birlik doktrini suçlanmaktaydı (el-Hallac). Mistik durum gerçekten de teologlara, İslam'ın

her dönem kesin olarak mahkûm ettiği bir "tecessüm" gibi geliyordu. Ayrıca, Abbasi başşehri Bağdat'ın ortasında bir Hallac'ın vaazları Yasa'nın temellerini, dolayısıyla her dinsel ve toplumsal düzeni dinamitlemeye yönelikti.

Bu Sufi hareket saf yabancı etkilerin sonucu muydu? İlkel yapısı içinde tamamen İslami olan Sufi hareket, evrimi içinde Hıristiyan keşişliğinden esinlenen manevi yöntemleri, hatta daha ilerde Hindu ya da Fars kökenli anlayışları da kendine kattı. İlk asetiklerin Doğu keşişleriyle kesin ilişkileri oldu ve Hıristiyan eserlerin (ve İsa'ya atfedilen mesellerin) değişik biçimlerini kullandılar. "Kuran'ın tohumları"na zaten yakın olan Hıristiyan fikirlerin Sufilik üzerinde uyguladığı etki payını ölçemesek de, iki tinsellik arasında bir akrabalık saptanabilir (Batılı mistiklerin Ortaçağda Müslüman düşünürlerden sık sık ve açıkça belirterek yaptıkları alıntılar buna kanıttır).

El-Hallac'ın kişiliği Müslüman mistiğinin doruk noktasıdır: Hallac'la birlikte Sufilik temel eğilimlerinin tamamen bilincine varır ve asla erişilemeyecek bir denge içinde onları uyumlandırır. Dahası, onun davası Sufilik ile İslami yasayı karşı karşıya getiren zıtlığı gün ışığına çıkartır. Bunun ardından gelen huzursuzluğun sonucunda açık ya da gizli bir heterodoksi hareketi doğdu ve yeni-Platoncu fikirlerin artan sızmasıyla birleşerek, Sufiliğe yeni bir yönelim kazandırdı. Ebu Said (Farslı, ö. 1047) ritüelliğin bir işe yaramadığını kesin olarak ifade ederken, Helenik fikirler el-Farabi, es-Suhreverdi ve İbn Sebin gibi düşünürlere mistik birliğin yeni tanımlarını oluşturma imkânı sunar.

En büyük kaygı hukuksal otoriteyle dışsal olarak uyum içinde kalmak, aynı zamanda da vecd arayışını sürdürebil-

mek olacaktır. Bunun sonucunda bir *ezoterizm* eğilimi doğar. Bu eğilim doktrin ve mutlak yükümlülük haline getirilmiştir. Ayrıca, XII. yüzyıl boyunca daimi inisiyatik birlikler ya da *tarikatlar* oluşmuştur. Bunların her biri, kurucusunun saptadığı ve müridin mistik duruma erişebilmek için izlemesi gereken yöntemi ya da "yol"uyla (*tarika*) diğerlerinden ayrılır. Vecd, titiz bir teknik sayesinde, hatta kimi zaman yapay yollarla elde edilir: o zaman tarikat bir afyon tekkesi halini alarak yozlaşır ve sefih âdetlere sahip sahte dervişlerin yayıldığı ve bunların kitleleri kandırmak için sözde yeteneklerinden yararlandıkları görülür. Sufiliği elbette bunlara bakarak değerlendirmemek gerekir.

Bu sapma yine de anlamlıdır ve el-Hallac'tan sonra sahici "mistik deneyim"ler giderek ender bir hal alır. Sufiliğin üç temel öğesi olan asetizm, şiirsel ifade ve felsefi çaba birbirinden ayrılarak ayrı ayrı değerlendirilir. Tarikat üyeleri kendi içinde bir amaç için vecd peşinde koşarken, şairler seyriyle sarhoş oldukları bir güzellik Tanrı'sının kendilerini baştan çıkarmasına izin verirler ve filozoflar da saf, soyut ve kişisiz bir İdea Tanrı'nın peşinden koşarlar.

XIII. yüzyılda Platoncu etkinin yardımıyla, felsefi Sufilik açıkça heterodoks bir teozofi halini alır: Endülüslü İbn el-Arabi'nin (ö. 1240, Şam) "varoluşçu tekçiliği" ezoterizmi ve dinsel tarikatlara ilgisizliği aşırıya vardıran "içkinci" bir doktrindir. Bu sistemde canlar ve bütün yaratılanlar, beş zamanlı kozmogonik bir evrimin ürettiği tanrısal tezahürlerden başka bir şey değildir ve can/ruh da Tanrı'ya geri dönebilmek için tersi yönde yol almak zorundadır. *Ex nihilo* yaratılış yoktur ve bu durumda "yaratılmış şeylerin varlığı Yaratan'ın varoluşundan başka bir şey değildir" denebilir

(İbn Teymiye'nin bu tavrı mahkûm ettiği tanıma göre). Mistik birleşme sırasında ruh ile Tanrı arasında hiç ayrım olmaz: Mutlaklık kendinin bilincine Tanrı'nın imgesi olan insanın içinde varır. Bununla birlikte İbn el-Arabi ermişin peygamber üzerindeki mutlak üstünlüğünü ileri sürmeye cüret etmez; o Muhammed'i kusursuz insan türü olarak kabul eder ve "mutlak ermişlik mührü" (İsa) ile "Muhammed'ci ermişlik mührü"nü (mehdi) birbirinden ayırır.

İbn el-Arabi sonuçta Sufi metin yorumunun büyük ustası olarak kabul edilir. Gerçekten de baştan itibaren mistikler, kutsal metnin anlamını basit harfin ötesinde derinleştirmeyi hedefleyen her meditasyonun doğal uzantısı olan Kuran'ın alegorik yorumunu kullandılar; böylece "Tanrı'ya dönüş" mistik birleşmenin simgesi olmuştur. İbn el-Arabi, Şii yöntemin tersine kelime anlamını asla dışlamayan bu yöntemi geliştirdi ve sistemleştirdi: örneğin hukuksal buyruklar, bunları ifade eden ayetler alegorik bir anlamda anlaşılsa bile geçerli olmaya devam ederler. Dahası onun metin yorumu, tıpkı doktrini gibi, yeni-Platoncu doktrinlerden beslendi.

XI. yüzyıldan itibaren mistik şiir bir *edebi tarz* halini aldı ve dindışı, erotik ya da sefih şiirin söz dağarcığı ve temaları buraya aktarıldı. "Âşıkların sultanı" Arap İbn el-Ferid (ö. 1235) ve özellikle Farslı Attar (ö. 1220?), *Mevlevi* tarikatının (dönen dervişler) kurucusu ve ünlü *Mesnevi*'nin yazarı Celaleddin Rumi (ö. 1273, Konya), Hafız (ö. 1389), sonra da Nesimi, Niyazi gibi Türkler. El-Hallac'ın anısının canlılığın koruduğu, fazla özgün olmayan bu şiir, gerçek geleneğe ender olarak sadık kalır ve panteist fikirlere kapıldığı olur.

Farslı mistiklerin XIV. yüzyılda Hint'te belirli bir etkileri oldu. İçlerinden çoğu Moğol işgali sırasında Hint'e göç

etmek zorunda kaldı. Müslüman asetiklerle teist eğilimli Krişnacı Hinduizmin yandaşları arasında kurulan ilişkiler karşılıklı alışverişi teşvik etti. Bu ilişki, Müslüman ve Hindu maneviyatı arasında tanık olunan tek ilişkidir. Her ikisine de bağlılığını belirten havari Kebir (doğum tarihi 1398?) ilginç bir durumdur.

Sufiliğin ilk biçimini sonraki içkinci evresinden ayıran çok net karşıtlığa rağmen Müslüman mistiği daima *dogmatik-olmayan* bir eğilimle nitelendi ve bu da resmi İslam'la bütünleşmesini imkânsız kıldı. Teolog, filozof ve Sufi *El-Gazali* bu dogmatik-olmama durumuna çare bulmak istedi ve "ortodoks mistik" yaratamasa da, en azından, "mistik ortodoksluk" (Nicholson) yaratmayı başardı. Dinin hem hukuksal bir kavrayış hem de felsefi bir bakış açısı olmasına itiraz eden el-Gazali, tanrısal biriciklik kavramını tam anlamıyla geliştirebilmek için mistik deneyime başvurur; geleneksel inanç, ılımlı bir asetiğin hazırladığı daha mahrem bir Tanrı bilgisiyle (ya da "tat") tamamlanmayı gerektirir: Bu durumda ruh ilahi nurla aydınlanabilecek durumdadır. Tanrısal aşkınlığa ve peygamberliğe zarar vermeden bu şekilde kurtulmuş olan mistik tavır ermişliğin kaynağı olarak kalır.

Ama el-Gazali'nin genellikle uygulamaya dönük olan Sufiliği ahlaki kusursuzluk arayışına vurgu yapar. Sufiliğin (kendisine saygı duyan ve ılımlı haldeki Sufiliği kabul eden) İslam'a katkısı da genellikle ahlakı canlandırmak şeklinde olmuştur: Tanrı'ya inanç erdemi üzerinde ısrar eden, kuralların yerine getirilmesinden önce, hatta genellikle tamamen biçimsel olan "niyet"ten önce gönül özelliklerini öne çıkartan odur; bu özellikler olmadan hiçbir dinsel edimin değeri

olmaz. Müslüman'ın toplumsal erdemlerinin zorunlu temeli olan kişisel çabayı ve kahramanca çıkarsızlığa kadar varan hayır işleme tavrını vazeder. Ayrıca Sufilik ermişlere ibadete de epey katkıda bulunmuştur. Bütün büyük mistikler vecde yol açmaları ve şifacı yetenekleri sayesinde ermiş kabul edilirler. Teologların aforoz çabalarına rağmen bu ermişlerin ilki kabul edilen el-Hallac, derhal en büyük ermişlerden biri olarak kutsanmıştır. Böylece Sufilik, okullarının çeşitliliğine ve yol açtığı aşırılıklara ve sapmalara rağmen, sadık Müslümanlara hukukçuların onlara veremeyeceği bir besini sağlar; bu anlamda gerçek bir "halk dini" (Nicholson) olmuştur.

2. **Felsefe.** – Felsefe İslam'a temelden yabancı bir disiplin olarak ortaya çıktı, çünkü Tanrı'nın bilgisini ve dinsel görevleri tamamen hukuksal bir görünüm altında tasarlayan teoloji, yola çıkış noktasında kurgusal bir yardıma hiç ihtiyaç duymamaktadır. Ama felsefi fikirler yaygınlaşmaya başladığında husumetle karşılanmadılar. Müslümanlar akıl ile vahiy arasında, felsefe ile din arasında zorunlu bir uyuma inanıyorlardı. Bu yayılma Yunanca eserlerin tercümesiyle başladı ve öncelikle Suriye'de başlayan bu tercümeler Bağdat'ta El-Memun döneminde ve ilk Abbasi halifeleri döneminde çoğaldılar. Tercümanlar (örneğin Honain –ölümü 873– ve oğlu İshak –ölümü 910) yalnızca Yunanların bilimsel risalelerini tanıtmakla kalmadılar, dahası belli başlı felsefi yazılarını ve Helenistik yorumları da tanıttılar; bu yorumlar kimi zaman Aristoteles'e tamamen yeni-Platoncu anlayışlar atfederek ciddi bir yanılgının kaynağında yer aldılar: Platon ile Aristoteles'in teorileri arasında kusursuz

bir uyum fikri Araplar arasında her zaman kök salmış olarak kalacaktır. Gerçekten de Müslüman dünyanın bilinen doktrini neo-Platonculuğun izini büyük ölçüde taşıyan bir Aristotelesçilik oldu.

Kafa karışıklığı yaratan bu Yunan düşüncesi doğrudan doğruya teolojik bir düşünce olarak görülemez. Buradan da yeni sapkınlar ortaya çıkar ki bunların en ünlüsü hekim filozof el-Razi'dir (ya da Rhazes, ö. 925 ?). El-Razi dünyayı beş ebedi tözden ibaret düşünüyordu: Demiuorgos, Ruh, Madde, Uzam ve Zaman. Basra'daki Samimi Kardeşler'in Şii doktrini de açıkça heterodokstu ve X. yüzyılda, dinlerin görececiliğini ileri sürerek, yeni-Platoncu anlayıştaki bir türümcülük halinde bu dinleri bağdaştırıyordu.

Bu eğilimlere karşı İslam yasasını savunmak gerekti. Bu görev ise Mutezili ve Eşari biçimindeki Kelam'ın işiydi. Ama, rasyonel uslamlamayı kullanmaya kalkışsa da, Kelam, teolojiden bağımsız olarak, gerçekten Müslüman ve kendi yöntemine sahip ruhta bir felsefe oluşturmaya çalışmadı. İslami dogmaya en iyi karşılık verdiği düşünülen evren teorisini sergilediği "Felsefi Bölümler"i dahil etmekle yetindi. Bunu, ilkesini Epikürcü Yunan düşüncesinden aldığı ve Müslüman Tanrı kavrayışını, katışıksız ve keyfi İradeyi bütünüyle kurtarmayı sağlayan *tesadüfi atomculuk* içinde bulduğuna inanır. Gerçekten de bu sisteme göre, atomlar bütününden ve tek tek anların birbirini izlemesinden ibaret dünya yalnızca tek eyleyen olan Tanrı'nın iradesiyle var olur ve varlığını sürdürür: ikincil nedenler yoktur, nedensel zincirleme ya da doğal yasa yoktur, yalnızca alışkanlıklar vardır.

Yine de bağımsız bir felsefe Müslüman düşünürlerde gelişir ve Helenistik esini nedeniyle genellikle buna *felsefe* (Yu-

nanca'dan alınma sözcük) denir. Gelişimi içerisinde birçok evre ayırt edilir: 1 / El-Gazali'den önceki filozoflar; bunlar arasında Aristotelesçi "anlak" teorisini Müslüman dünyaya aktaran saf Arap el-Kindi (ö. 873) ile İslami dogmayı reddetmeden yeni-Platoncu türümcülüğü benimsemeye teşebbüs etmiş olan el-Farabi (ö. 950) ve İbn Sina (ö. 1037) yer alır; 2 / El-Gazali'nin *Filozofların Kendini Beğenmişliği* üzerine yazdığı ünlü eserinde Ortodoksluk adına tepkisi (İbn Sina da el-Farabi gibi dogmanın bütününe bağlı kalmıyordu); 3 / Şark'ta El-Gazali'nin ardıllarının (el-Suhreverdi, el-Tusi, el-Ici) bazı yeni-Platoncuların özgünlükten yoksun felsefi-teolojik sentezleri içinde dahil edilmesi; 4 / bağımsız felsefenin Batı'da sürekli gelişimi: İbn Masarra'dan (ö. 931) ve İbn Baca'dan (Avempace, ö. 1138) sonra, ünlü bir felsefi roman olan *Açıkgözün Canlı Oğlu*'nun yazarı İbn Tufeyl ve özellikle İbn Rüşd gelir. Her ikisi de Mağrip'te ölür (1185 ve 1198).

İbn Rüşd, teoloji açısından felsefenin bağımsızlığını sağlama kaygısıyla önemli bir rol oynadı. Özgün doktrini gerçekten onarmak istediği Avrupa'da Aristoteles'in "Yorumcusu" olarak bilinen İbn Rüşd el-Gazali'yi çürüttü ve öncellerinde gizli olan, felsefe ile din arasındaki zorunlu uyum ilkesine aşikâr ve kişisel bir biçim verdi. Ona göre, Kuran vahyinin hitap ettiği üç zihin sınıfından yalnızca filozoflar kutsal metnin içsel anlamını kavrarlar ve vülger ile teoloğun yorumundan daha yüksek bir yorumun varlığı konusunda başkalarında kuşku uyandırmamalıdırlar. Böylece iki farklı düzlemde yerleşmiş ve her biri vahyedilmiş metni kendi yöntemine göre anlayan teoloji ile felsefenin hakları kurtulmuş olur. Ama İbn Rüşd'ün teorisi bir muğlaklık yaratıyor-

du (Ortaçağ Avrupa'sında "çifte hakikat" doktrini üzerindeki etkisi buradan kaynaklanır) ve o bile, anlaşmazlık konusu olan bazı sorunlar konusunda vahye güvendiğini ilan etmiş olsa da, sisteminin mantığı aklı aşan sırların varlığını asla kabul etmez. Aynı şekilde teologlar da onu dinsiz diye mahkûm etmekte ve eserlerini yaktırmakta tereddüt etmezler.

Genel olarak teologların "filozoflar"a yönelik itirazları esasen dünyanın sonsuzluğuna, inayetin ve bedenlerin dirilişinin reddine yöneliktir. Doğruyu söylemek gerekirse, Tanrı, yaratılış ve insan kavrayışı tümüyle tehlikedeydi.

Yunanlardan miras alınan sistem, Tanrı, Bir, Saf Düşünce ile çoklu, ebedi ve yaratılmamış maddeyi karşı karşıya getiren bir ikiliğe dayanıyordu. Bu iki öğeyi ayıran uçurum bir dizi aracıyla dolduruluyordu, Yüce Varlığın ardışık türümleri en kesin belirlenimciliğin yönetimindeydi. Bu sistemden filozoflar Tanrı kavramı ile faaliyeti hiçbir sınır tanımayan Saf Zekâ kavramını korudular. Dünyanın ebedi varoluşuna, tanrısal özün aşırı-bol zenginliğinin sürekli yayılmasına da hayrandırlar. Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün olasıdan varolana geçiş olarak sunup varlığını korumaya çalıştığı yaratılış fikrini inkâr ederler; ama *ex nihilo* yaratılışa yer yoktur. Bir'den Çok'a geçişe gelince, İbn Sina, el-Farabi'nin ardından, bunu bir dizi aracıyla, her biri göksel bir küre oluşturan ruhlar hiyerarşisiyle açıkladı. Bu kürelerin sonuncusu Zekâ'dır; ayaltı dünyayı yaratan ve insan zekâlarını aydınlatan odur. Dolayısıyla, İbn Sina ile el-Farabi'ye göre, yaratılmış dünyada hüküm süren şey katı bir belirlenimciliktir. Yine de İbn Sina'ya göre bu belirlenimcilik varoluşun düzeniyle sınırlanır; gerçekten de İbn Sina Kelam'ın savunduğu olumsallık kavramını kendi türümcü tekçiliğine dahil etmeye çalıştı ve

el-Farabi'nin ardından, Aristoteles'in öz ile varoluş arasında saptadığı mantıksal ayrımı metafizik düzleme taşıyarak bunu başardı. İbn Sina'nın sisteminin yöneldiği saf panteizme düşmesini engelleyen bu teoriye göre, yaratılmış varlıklar ikincil nedenler dolayısıyla birincil nedenlerden özü değil yalnızca varoluşu alırlar; varlıkların özü olumsal kalır.

İnsan varlığı kavrayışında da Yunan mirası önemlidir. Aphrodisiaslı İskender'in yorumladığı ve bütün Müslüman filozoflara düşünme temeli olarak hizmet etmiş Aristotelesçi teoriye göre bilgi, olası insan idrakından aktif bir idraka *eyleyen idrak* yoluyla dönüşümden ibarettir. Eyleyen idrak bütün Arap filozoflar tarafından maddiyatsız ve bütün insanlar için ortak bir töz olarak kabul edildi. Olası anlağa gelince, doğası konusunda tereddüt vardır: ölümsüz ruh ya da bedene bağlı ve bedenle birlikte çürüyen basit yetenek. İbn Sina, çekirdeği "olası anlak" olan yok olmaz tözün, yani ruhun manevi doğasını ileri sürdü; ama bütün insanlar için olası tek bir anlak kabul eden İbn Rüşd, ruhun hayatta kalmasını sonunda redde vardı; bu konu hakkında açıkça fikir belirtmese de en azından sıradan insanda bunun böyle olduğunu kabul eder. İbn Sina, kişisel bir ölümsüzlük olarak düşündüğü (ruhun eyleyen anlak ile –kaynaşması değil– birleşmesi) ruhun ölümsüzlüğünü savunmayı başarmış olsa da, bedenlerin dirilişi onun sisteminde yer alamaz: genel olarak bu soruyu işlemekten de kaçınır.

Filozoflara yönelik dinsizlik suçlamaları anlaşılır bir durumdur. Onların sistemlerini çürütmek için el-Gazali karşılarına, isteyerek ve istediği için bilen bir İrade-Tanrı anlayışı çıkardı, zamanın ve mekânın sınırlılığını yalnızca akılla kanıtlamaya çalıştı, inayet kavramını ve mucize olasılığını kur-

tarmak amacıyla nedensellik ilkesine şiddetle saldırdı ve kişisel ölümsüzlüğü ileri sürdü.

Bununla birlikte, "Müslüman" filozoflardan söz etmek de yanlış olmaz, çünkü onlar Kuran'ı inkâr etmedikleri gibi, dahası sistemleri İslam'a mensup olmalarının da izini taşımaktadır ve hatta kimi zaman özgünlüğünü buna borçludur (krş. İbn Sina'da olumsallık teorisi). Daha önceden oluşmuş bağdaşık bir sistemi benimseyen bu filozoflar bu sistemi İslami dogmanın gereklerine uygun kılmak için gerçek çabalarda bulundular: ama, akıl ile imanın uyumunun getirdiği ön sorunu bilmeyen (ya da göz ardı eden) bu filozoflar kendi rasyonalizmleri sonucu ortodoksluğun sınırları dışına sürüklendiler.

Bununla birlikte İslam düşüncesi üzerindeki etkileri nedeniyle onların meziyetleri önem taşımaktadır: Bir yandan, zihniyeti hukuk bilimlerinin ötesine taşıyarak entelektüel yaşamın ufuklarını bir süreliğine genişlettiler ve tesadüfi atomculuğu terk ederek artık yeni-Platoncu bir hal alan teolojik araştırmayı canlandırmaya katkıda bulundular: Kelâm'ın "modernlerinin yolu"dur bu; diğer yandan, belirgin bir sempati duydukları Sufi harekete paralel olarak, onlar tarafından daha entelektüel bir biçimde düşünülen ahlaki ideali yükseltmeye çalıştılar: Tinin tedrici arınması aracılığıyla insan Anlağı ile eyleyen Anlağın birliği.

Bu değişen eğilimler arasında –Kelâm, Sufilik ve felsefe– el-Gazali merkezi bir yer işgal ederek, teolojiyi "canlandırmak" için gerekeni mistiklerden ve filozoflardan almayı bildi (bkz. ünlü eseri *Din Bilimlerinin Canlandırılması*), özellikle kazüvistik, vecd deneyimi ve saf kurgu karşısında "hem söylemsel hem de pek hoş" (L. Gardet) dinsel bilginin özgüllüğünü belirtmeyi bildi.

VI. Bölüm

ENTELEKTÜEL VE SANATSAL FAALİYET

1. Bilimler. – Arap dünyasında felsefeyle aynı zamanda ortaya çıkan dindışı bilimler neredeyse benzer yollardan geçmiştir: Suriye dili aracılığıyla Arapça'ya Yunan eserlerinin tercümesi; Bağdat'ta Hıristiyan Hunain sayesinde ve Harran'da (Mezopotamya) Sabi Tabit bin Kora (ö. 901) sayesinde. Felsefe de başlangıçta Yunanların açıkladığı bu dindışı bilimlerden biriydi ve Hippokrates ve Galienus, Ptolemaios ve Eukleides de Aritoteles ve Plotinos'la aynı coşkuyla tercüme edilmişti. Bununla birlikte, o dönemde sınırları hâlâ yeterince belirsiz olan (çünkü filozofların çoğu da bilim insanıydı) tamamen bilimsel alanda, Fars ve Hint-Yunan nüfuzuna katkıda bulundular; Araplar özellikle V. yüzyılda Yunan ve Şark bilimlerinin buluşma noktası olan ve VIII. yüzyılda halifelere ilk hekimlerini sağlayan büyük Condiçapur okulunun mirasını devraldılar. Bilimsel çalışmalar büyük kütüphanelerin genellikle resmi vakfından destek gördü (Bağdat, Basra, Kahire). Hukukçular bu araş-

tırmalara yandaşlarını tehlikeli doktrinlere yönelttiklerinden düşman gözüyle baktılar (örneğin el-Razi).

İslam ülkelerinde bilimlerin gelişimi, daha önceki Helenistik ve Doğu geleneklerinden de koşullanarak, birkaç temel eğilimle nitelendi: pratik yaşamın ve din Yasasının ihtiyaçlarına uyarlanma; el kitapları ya da ansiklopediler biçiminde bilgilerin didaktik sunumu; somut gözlemler yoluyla Antik düşünürlerden miras alınan kitabi bilginin tamamlanarak zenginleşmesi (astronomi, tıp); İslam'a özgü ve Sami anlayışını karşılayan (cebirin geometriye üstünlüğü) atomcu evren anlayışına göre müspet bilimlerin yönlendirilmesi. Son olarak da, bilimlerin yalnızca Müslümanların tekelinde olmadığını, Yahudilerin, Hıristiyanları ve Sabilerin de onlarla rekabet ettiğini ve Arap dili bilimsel olguların ifadesine çok uygun görülse de bilim insanlarının genellikle İran kökenli olduklarını da ekleyelim.

Aritmetik, sayısal değer taşıyan harfler yerine "Hindu" rakamlarının ("Arap" denen bizim rakamlarımızın) ve sıfırın kullanımıyla yetkinleştirildi; bu temel üzerinde "rakamlar ilmi"nin dalları gelişti. Uzun bir Doğu astroloji geleneğini devam ettiren (yıldız fallarının İslam'da varlığını sürdürmesi) *astronomi* Abbasi halifeleri döneminin başında gelişti: Sabit bin Kurra'nın güneş yılının uzunluğunu saptadığı ve 900 yılına doğru el-Battani'nin (Albategnius) ekliptik düzlemin eğimini keşfettiği Bağdat'ta, Kahire'de, Semerkant'ta, Kurtuba ve Toledo'da rasathaneler kuruldu. Eserlerini Ortaçağ Avrupa'sının kullandığı Endülüslü astronomlar kadar ünlü bilginler Moğol hükümranlarının sarayını üne kavuşturdular. Bu Moğol hükümranlarından biri olan Uluğ Bey'in bizzat yazdığı bir ders kitabı ünlendi (1437). Astronomi

"Arap" bilginlerini genellikle Yunanların bilmediği düz ve küresel *trigonometri*'yi kurmaya yöneltti (el-Battani ve takipçisi Ebu-l-Vefa sinüs ve tanjant kavramlarını buldular). Özellikle kendilerini *cebir*'e (Arapça *el-cebr*) verdiler ve bunu bir müspet bilim haline getirip önemli ölçüde geliştirdiler (el-Harizmi, ö. 840'a doğru, sonra da Farslı şair-matematikçi Ömer Hayyam, ö. 1123). Bununla birlikte, başlangıçta yola çıktıkları geometriden cebiri kesin olarak ayırmayarak, modern analitik geometriyi kurdular.

Yunanların attığı temeller üzerinde Araplar pratik gözlemlerle mistik kaygıları birbirine karıştıran *kimya*'yı (simyayla karışarak) geliştirdiler. Ünlü Cabir'e (Geber, ö. VIII. yüzyıl sonu) atfedilen eserler ile el-Razi'nin ansiklopedisinden anlaşıldığı kadarıyla çok önemli cisimler keşfetmişlerdir ve bunların adları Fransızca'ya geçmiştir (örneğin alkol). Ayrıca kimyanın temel yöntemlerinden biri olan damıtmayı kullandılar. En özgün araştırmaları *fizik*'te yaptılar. Özellikle optik alanında İbn el-Haytam (Alhazen, ö. 965) Ptolemaios ile Eukleides'in ilkelerini çürüterek yeni bir teori oluşturduysa da ardılları tarafından her zaman benimsenmedi. *Tıp* alanında Arap bilginler klinik gözlemleri ve sistemleştirme çalışmalarıyla tanındılar. Bunların en büyüklerinden biri olan el-Razi önce Reyy'de (Tahran yakınları) sonra Bağdat'ta dikkatli ve titiz bir pratisyen oldu ve ardında iki tür eser bıraktı: pratik kitaplarının en ünlüsü "çiçek hastalığı"yla ilgiliydi ve *el-Havi* adını verdiği, tıp bilgilerinin bulunduğu geniş bir ansiklopedi yazmıştır. Bu ansiklopedi daha sonra İbn Sina'nın *Kanun*'u tarafından geçersiz kılınacaktır. Batı aynı zamanda ünlü bir cerrah olan el-Zehravi'yi (X. yüzyıl) ve İbn Zohr (Avenzoar), İbn Rüşd ve Yahudi Meymun (XII.

yüzyıl) gibi bilginleri de tanıdı. Hıristiyanlık bunların bilgilerini derledi ve bunlardan yararlandı. İslam ülkesi gerçekten de tıp alanında Ortaçağ Latin dünyasından çok ilerdeydi. Avrupa hastane kullanımını Haçlı Seferleri sonrasında onlardan ödünç aldı; İran kökenli olan hastaneler (*maristan*) Doğu'da çok sayıdaydı ve gelişmekteydi.

İslam'ın himayesi altında bir dizi bilimsel disiplin gelişti. Bu disiplinlerde Araplar ve İranlılar, Yunan ve Hindu düşüncelerinin mirasını Batı Avrupa'ya aktarmakla yetinmenin ötesinde, çok sayıda gözlemle ve hatta önemli keşiflerle zenginleştirdiler.

2. Edebiyat. – Çeşitli ülkelerin Müslümanlarının kullandıkları bütün diller içerisinde Arapça ve Farsça klasik dönemde İslam uygarlığının en güzel ve en önemli eserlerinin ifade tarzı oldu. Ama fatihlerin dili olan ve özellikle "din eğitimi"nin dili olan Arapça önceliğini daima korudu. Edebiyat üretiminin temel özelliklerinden biri, neredeyse tamamen Kuran ilimlerinden türeyen ve dolayısıyla Arapça kullanan *ulemalığın* işgal ettiği yerdir. Özellikle *filoloji* ve tarih başlangıçta metin yorumlamanın ya da "hadis ilmi"nin yardımcı dalları olarak ortaya çıkar. Filoloji, Halil ve Sibaveyh (VIII. yüzyıl) ile birlikte Basra'da olduğu gibi el-Kisai'yle (ö. 865) birlikte el-Kûfe'de, ardından İbn Kuteybe'yle (ö. 889) birlikte Bağdat'ta, Vahyedilmiş Kutsal Kitap dilini incelemeye ve dilbilgisi bakımından karanlıkta kalmış yanları aydınlatmaya girişti. Daha sonra Yunanlardan miras alınma yöntemler uygulayarak dilin kodlandırılmasına ve sözlük çalışmalarına girişildi.

Cahiliye devrinin eski anlatılarının (kahramanlık *Günleri*) yerini alan peygamber biyografileriyle (İbn Hişam'ın

Sira'sı, ö. 834) mütevazı bir şekilde başlayan *tarih* yavaş yavaş dindışı bir disiplin halini alarak, şehirlerin, hanedanların ve imparatorlukların, hatta insanlığın gelişimini anlattı. Aynı zamanda da hadisçi, hukukçu, ünlü insanlar ve şairler "kuşakları" oluşturuyordu; aktarıcı zincirlerinin güvencesindeki sözlü kaynaklara da başvurarak hadis yöntemini kendi bağlamına taşıyordu (et-Tebari'nin –ö. 921– genel tarihi; el-Kâtib'in Bağdat tarihi ve XI. yüzyılda İbn Esakir'in Şam tarihi). Bununla birlikte, yazılı kaynakları kullanan ve İranlı kâtiplerin eseri olduğu kesin olan yıllıkların ortaya çıktığı da görüldü. Ama bir nedenler zinciri ortaya koymayan, olguları süreksiz bir devama göre sunan, tamamen anlatımcı bu kronikler Müslüman tesadüfiliğinin açık seçik bir yansısıdır. Yalnızca İbn Haldun (XIV. yüzyıl), Berberiler tarihinin ünlü "Önsöz"ünde toplumun döngüsel evrimini yöneten yasaları ortaya çıkartarak tarihsel bir bilimin temellerini ortaya koydu. Tarihin yanına Arapların *coğrafya* olarak adlandırdıkları şeyi koymak gerekir. Coğrafya, efsanevi ya da tarihsel anlatıların yanında, tanımlar, topografi ya da etnografi incelemeleri de içerir; çok verimli olan bu disiplin pratik ya da eğitsel niteliktedir. Başlangıç evresinde, kâtiplerin kullanımı için özetler biçiminde hazırlanan coğrafya, daha sonra, "dürüst bir insan"ın kültürüne gereken bilgiler toplamı sunan eserler görünümüne büründü (el-Masudi'nin –ö. 956– *Altın Çayırlar*'ı); bir Miskavayh'ın kroniklerinin amacı da budur.

Buradan yola çıkarak tarih ve coğrafya *adap*'la –"görgü, kültür"– ilişkilenirler. Eğlendirici ve eğitici bu edebi tür, en çeşitli konuları işleyen denemeler, anekdotlar ve anlatılar içeriyordu. Adap ustalarından biri ve çok büyük bir nesirci

olan el-Cahiz'de (ö. 869) Arap dilinin zenginliğinin gerektirdiği ve tam gelişimini *saray edebiyatı*'nda bulan bir biçim ve sanatsal ifade kaygısı kendini gösterir. Emevi Şam'ında ya da Abbasi Bağdat'ında olduğu gibi cömert sanat ve bilim hamileri nezdinde Hamdani'nin Halep'i, Fatımi Kahire'si, Selçuklu Nişapur'u, hatta Mağrip ve Endülüs'te sayısız şeylerle eğlenen, yaşamın zevklerini tatmaya ve üslupçu olmasa da zarif, lirik ve dinsel değerlerle pek az dolu bir şiirden zevk almaya alışkın okur yazar bir aristokrasi yaşıyordu.

Övgü (*kaside*) kuşkusuz ki sıklıkla kullanılmıştır. Örneğin el-Mutannabi (ö. 965) Saif el-Davla'nın yüksek meziyetlerini ayıp döktüğünde ya da İsmaili doktrinlerin bir yandaşının kibrinin de karıştığı kendi ırksal gururunu sergilediğinde bu görülür. Ama destan Fars edebiyatında gösterdiği başarıyı Araplarda göstermemiştir. Farsça'daki bazı eserler (Firdevsi'nin –ö. 1123– *Krallar Kitabı*) Müslüman dünyanın bağrında kendi kültürünü ve kişiliğini koruduğunu düşünen bir milletin İslam-öncesi soyluluk sıfatlarını yüceltmektedir. Arap şairlerin, Emevi döneminde olduğu gibi sövgüye kalkışmadıklarında dile getirdikleri şey, şaraptan alınan zevk (Baküs şiirleri) ve aşktır. Örneğin bir Ebu Nuvas'taki (ö. 810) tensel aşk; kimi zaman ise hazzı reddeden ve geçmiş duygunun nostaljik anısından hoşlanan Platonik bir aşk (*uhri*). Bu dindışı aşkın tezahürleri olan ve düzyazı ile dizelerin birbirinin yerine geçtiği iki ünlü risale (biri Endülüslü İbn Hazm'ın, ö. 1064) incelikli bir psikolojik analiz sunmaktadır. *Aşk Şiirleri*'nin imge ve temaları, dindışı şiire özgü olmanın ötesinde, çok farklı ruhtaki mistik şiirle ortaktır. Ender olarak ara bir eğilim kendini gösterir: "Şair-filozof" Ebu l-Atahiye'nin (ö. 828?) feragat (*zühd*) çağrıları.

Saray edebiyatına ve X. yüzyıldan sonra bu edebiyatı yavaş yavaş kemiren üslupçuluğa bir de "toplantı" türü (el-Hamadani –ö. 1007– ve el-Hariri'nin –ö. 1122– *makamat*'ı), daha doğrusu her çeşit konuyu işleyen kısa ve komik skeçler eklenir. Bunlarda aynı kişi sık sık karşımıza çıkar ve İspanyol edebiyatında etkisi hissedilir (*Don Kişot*). Daha az yetkin olan ama belki de daha fazla dinsel atmosfer taşıyanı ise *çarşı edebiyatı*'dır: Müslüman değerlerin İslam öncesi ya da İslam dışı, Bedevi, İran, Hindu eski folklorik zenginliklere gelip eklendiği halk masalları (*kıssa*) (Antar'ın romanı, *Bin Bir Gece Masalları...*).

Son olarak, –felsefenin sözünü etmeden– her türlü dogmadan kurtulmuş rasyonalist bir düşünce de birkaç münzevide gelişmişti. Bunun örneği *Ebu l-Ala el-Ma'ari*'dir (ö. 1057). Suriye'de gözden ırak yaşamış olan, "metafizik acısı, dinsel görececiliği ile... insancıl, eşitlikçi ve ahlak bakımından enternasyonalist esiniyle, tüm düşüncesindeki sembolizmle, dinin ritüalist tezahürlerinin ötesinde derin ahlaki anlamlarını arama arzusuyla" (H. Laoust) bu hümanist ve asetik hiç kuşkusuz ki İsmaili hareketinin etkisine maruz kalmıştır.

Bu edebiyatın bilgisi tamamen Yasa tarafından harekete geçirilmiyor olsa da, birçok özelliğiyle İslami zihniyetten kaynaklanır. Bağımsız düşüncede Şii etkisi kendini gösterirken ve halk hikâyelerinde ve adap kitaplarında Müslüman bir atmosfer egemenken, saray hümanizmasında cemaatin hukuksal-dinsel çerçevesini dışlayan hiçbir insan kavrayışı görülmez; tersine, yaratılmış olanın temeldeki boşluğu duygusundan destek alıyor gibidir. Okur yazar olanlar burada genellikle "her türlü ahlaki düşüncenin ötesinde ve kendi varlıklarının derinliklerini buraya bağlamadan do-

laysızın hazzını tüketme –çünkü Tanrı vermiştir– çağrısı" görürler (L. Gardet). Daha derinde şiir, yalnızca Arap şiiri değil, Fars şiiri de, şeylerin tanımadıkları bir duygu olan pişmanlık ile yaratılmış olanın çürümesinin yarattığı özlem duygusunun hakimiyeti altındadır:

Sizin için, sevgili barınaklar, bizim kalplerimizdedir barınaklar,
Siz boşsunuz, sizler – ama onlar sizi terk etmedi.
Onlar bunu biliyor, oysa siz bilmiyorsunuz... ah! Kuşkusuz!
Ne zaman ki farkına varılır, ikisi arasında, önce size ağlanır!
(el-Mutannabi)

İslami şiirin ikili yanının kökeni buradadır: geçici geçmiş duygusunun tadı ya da Tek Kalıcı olan Tanrı'yla birleşme arzusu; dindışı şiir ile mistik şiir. Bu ikisi arasındaki engeller, Ömer Hayyam'ın Epikürcü ve acı renklere boyalı tuhaf mistisizminde olduğu gibi kimi zaman silinir. Dahası bu kavrayıştan kaynaklanan insan kişiliğinin inkârı, insanı yazgıya karşı çıkartan dramların yokluğunu açıklamanın ötesinde, Arap imgeleminin pek sevdiği edebi biçimlere gayet iyi uyum sağlar: kararsız kişilerden oluşan kesintili skeçler, saçma sapan sözlerle denemeler (el-Cahiz) ya da somut basit durumları sınıflandıran hukuksal görünümlü risaleler.

Canlı bir Doğu duyarlılığına, (özellikle İran ve Endülüs'te) kendi bağımsızlıklarına çok bağlı yerel geleneklere eklenmiş, bu dünyanın boşunalığı duygusu; Müslüman kültürün özü budur. Bu öz, tamamen dinsel görünümden (Kuran bilimleri ve yardımcıları, sahiciliği ölçüsünde edebiyatın uzağında kalmış olan mistik esin) saray hümanizmasının rafine biçimlerine (dindışı şiir, sanatsal nesir), buradan da popüler hümanizmaya kadar uzanan çeşitli te-

zahürleri dolayısıyla Müslüman kültürün özü böyle gözükmektedir.

3. Sanat. – Doğrudan doğruya pratik gerekliliklere karşılık veren mimarisiyle kurumların yansısı ve soyut bir doğa görüşünden kaynaklanan orijinal estetiğiyle İslami zihniyetin ifadesi olan Müslüman sanat bize bir hanedanlık sanatı olarak görünür. Edebiyat bir yana, bu sanat gerçekten de güçlü hamilerin cömertliği olmadan gelişemezdi. Bütün hükümranlar yeni sanatsal üretimlerle, başşehirlerinin süslülüğüyle ya da lüks içindeki yaşamlarını göstererek ünlenmeye can atıyorlardı. Böylece, bütün Müslüman dünyada art arda ve eşzamanlı olarak, yerel geleneklerin mirasçısı olan ama temel ilkeler korunduğundan birliği her zaman hissedilen farklı sanat biçimleri gelişmiştir.

Şehirlerden bize kalan bu sanat biçimlerinin örnekleri arasında camiler, saraylar, medreseler, manastır ve mozoleler yer alır. *Cami* dinsel ve toplumsal yaşamın gereklilikleri ile yerel sanatsal yöntemler arasındaki buluşmanın en anlamlı örneğidir. Medine'deki peygamber evinin ilkel planına sadık kalan (avlu ve kapalı ibadet salonu) cami, daha sonradan bir minareyle donanarak Suriye'de, Emeviler devrinde, Roma oturum salonunun "bazilika" düzenini benimser; mihrap denen exedra'nın küçülmesinde gayet iyi ifade bulan başlangıçtaki bu uzlaşma, "bütün evrelerini kusursuzca izlediğimiz bir evrim yoluyla, İslam mimarisinin uygulamaya koyduğu çok sayıda cami türü"nün (J. Sauvaget) doğmasına yol açacaktır. Mağrip'teki T şeklinde camiyi, dört ayvanlı Selçuklu camisini (İran'daki derebeylik konutundan alınma haç biçimli plan) ve XVI. yüzyılda Konstantinopo-

lis'teki eski Bizans kilisesi Ayasofya'nın düzeninin benimsenmesiyle değişen kubbeli Anadolu Türk camisini anmak yeter.

Ama Müslüman sanatının birliği en çarpıcı şekilde mimari bütünlerin düzenlenişinde değil; özellikle anıtların yüzeylerinde ve yaygın kullanım nesnelerinde (mobilyalar, vazolar, halılar, kumaşlar, elyazmaları) sergilenen (yalancımermerlerin ya da mozaiklerin giydirilmesi, duvar resimleri) kendine özgü süsleme kalitesinden doğar. Minör sanatlarda kullanılan *dekorasyon* zenginliği, tekniklerin inceliği ve çeşitliliğiyle hizmet görür: ahşap ve fildişi üzerine mimari, kakma sanatı, bakır ve metal işleri, mücevhercilik, dokuma ve süsleme, seramik, tezhip sanatı ve minyatür. Ama bu süslemenin değeri esasen onu harekete geçiren ve tam ifadesini *arabeskin* gelişiminde bulan ruhtan kaynaklanır: hayvan ve bitki biçimlerinin aşırı üsluplaştırılması; sonsuzca tekrarlanan, birbirlerini çağıran ama asla kusursuz bir bileşim oluşturmayan açık geometrik figürlerin kullanımı; dekor "doğrusal kirizma" olarak ya da kökler birbirine dolanarak devam eder. Burada, dünyayı her an yalnızca tanrısal irade sayesinde var olan uçucu biçimlerin birbirini izlemesi olarak gören bir anlayışın yansısı kavranır.

Epigrafi bu sanatta önemli bir yer tutmaktadır. Arap yazısının dekoratif nitelikleri (süslemeli kûfi ya da kaligrafili işlek yazı) kadar yazıtların dinsel değeri de bunu açıklamaktadır. Buna karşılık, yüksek kabartma ender olarak temsil edilmiştir; ama bunun nedeni –çok sık dendiği gibi– canlı varlıkları model alan eserlerin İslam tarafından kesinlikle yasaklanması değildir: bir hadis "görüntü yapanlar"ı "eserlerini diriltme imkânsız görevini yerine getirmeye Tanrı yargı-

sıyla mahkûm" etse de, putperestliğe her türden geri dönüşü önleme kaygısıyla tasvirleri yasaklamak istemiş ender teologların peşinden gidilmemiştir ve aslında, şekilli tasvirler Doğu vilayetlerinde fazlasıyla kullanılmıştır (Pers, Türk ve Moğol minyatürleri). Ama üsluplaştırma eğilimi, insanlık sanatları tarihinde çok özgün bir yer tutan incelikli sanatsal ifade olan doğrusal süslemenin gelişmesini teşvik ederek, heykeli geri planda bırakmıştır.

Soyut anlayışına rağmen tarihsel ve coğrafi olarak çeşitlilik gösteren ve gerçek birliğini İslam'a ve yalnızca İslam'a borçlu olan bu sanat, farklı eğilimlerine rağmen tek olan Müslüman kültürün baskın yapısını bu sıfatla taçlandırmayı hak etmektedir.

Artık İslam bize yalnızca bir din olarak değil, bir cemaat olarak da değil, dinsel, entelektüel ve sanatsal çeşitli tezahürlerini yaşattığı, en azından koşulladığı bir uygarlığın dayanağı olarak belirmektedir. Bununla birlikte XVI. yüzyıldan itibaren bu uygarlık ışıltısını yitirerek Osmanlı hakimiyeti altında uyuşukluğa gömülür ve ancak modern zamanlarda uyanacaktır.

VII. Bölüm

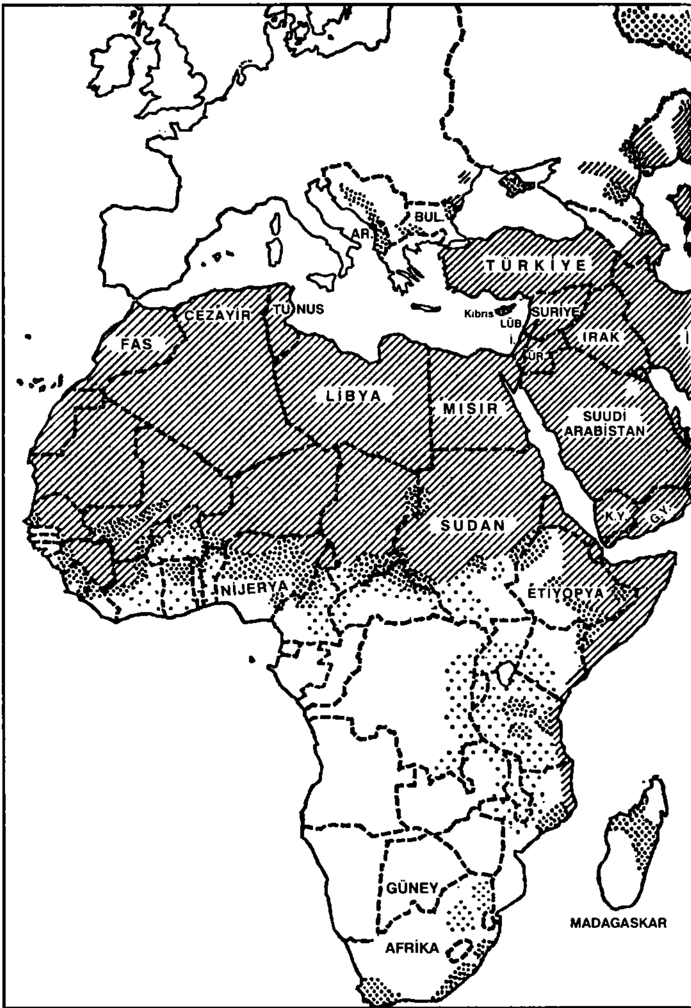
MODERN İSLAM

İslam için modern dönem Bonaparte'ın Mısır seferiyle (1798-1801) başlar. Ortadoğu'da Avrupalıların sömürgeci girişimlerinin ve bilimsel araştırma ve incelemelerinin başlangıcıdır bu. Gerçekten de Mısır o dönemde Batılı teknik ve yöntemlerin üstünlüğünü kabul ederken, İslam ise öncelikle kendi üzerine kapanmaya mecbur kalır ve sonradan kendi entelektüel uyuşukluğunun bilincine vararak, yabancı müdahaleye muzaffer biçimde karşı koyma ve hem kültürel hem de maddi gelişim bakımından Avrupa uygarlığını yakalama arzusunun egemen olduğu çeşitli eğilimlerle tepki gösterir. Bu krizin ve yeni yaşam ve düşünce koşullarına yeniden uyum sağlama yönünde henüz tamamlanmamış olan bu denemenin evreleri modern ve çağdaş İslam'ın tarihini oluşturur.

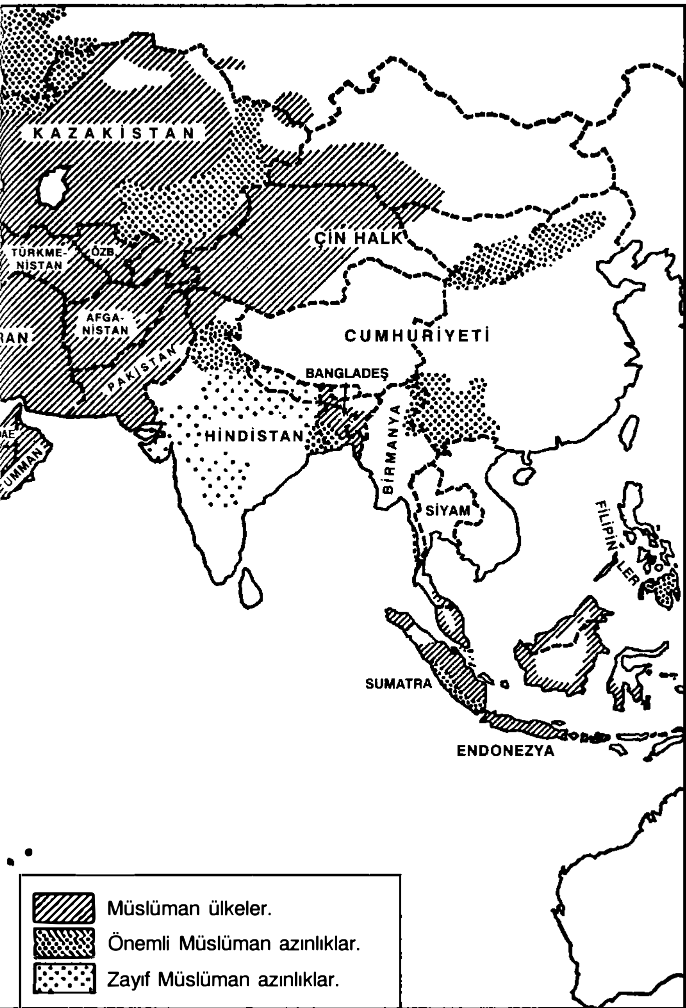
1. Modern dönemde Müslüman dünyanın tarihi. – XIX. yüzyıl ile XX. yüzyıl başında (1914 yılına dek) *Osmanlı İmparatorluğu*'nun çöküşüne ve adım adım parçalanması-

na tanık olundu. Hıristiyan tebaanın isyanları ve "hasta adam" üzerinde Batı güçlerinin emelleri sonucu Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da sahip olduğu yerlerin kopması uluslararası olaylara bağlıdır: 1829, Yunanistan'ın bağımsızlığı, Sırbistan'ın ve Romen vilayetlerinin özerkliği; 1878, Bulgar devletinin kuruluşu, Dobruca'nın, ardından Bosna ve Hersek'in kopması, Kıbrıs'ın İngiltere'ye bırakılması; 1913, Arnavutluk ile Makedonya'nın kurtuluşu; Sèvres Antlaşması'yla (1920) Almanya'nın müttefiki Türkiye'ye yalnızca Konstantinopolis ve Boğazlar bırakılır ve her türlü savaş gemisinin buradan geçişi de yasaklanır (1841 Sözleşmesi).

Aynı zamanda, daha XVIII. yüzyılda bağımsızlık teşebbüslerine kalkışmış olan *Mısır*, gerçekten de Osmanlı'ya bağlılıktan kurtulur. Memlukların katliamından sonra paşa ve bölgenin mutlak egemeni olan Mehmet Ali (1811-1849) idari, ekonomik, askeri örgütlenmeyi Batılı yöntemlerden esinlenerek modernleştirir ve Arabistan'da, Yunan'da ordusunun başarılarından sonra, ardından da iki kez yaşanan Türk-Mısır savaşından sonra, kendi genel valiliğinin bağımsızlığını –İngiliz müdahalesiyle de olsa– elde eder. En azından kendi paşalığının *babadan oğla geçişi* (1840) sultan tarafından kabul edilir. Bu arada, Sudan'ı da ele geçirir (1820-1847). Bununla birlikte, Hint yolunun anahtarı olan Süveyş Kanalı'nın açılması İngilizlerin iştahını kabarttığından, Mısır çok geçmeden bu bağımsızlığı yitirecektir: Fransız-İngiliz ortak egemenliği (1878), ardından İngiliz protektorası (1882) ve Sudan üzerinde İngiliz-Mısır ortak egemenliği (1899). Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasının ardından Avrupalıların başka sömürgeci teşebbüsleri de gelir: Cezayir'in


BUL.
AR.
TÜRKİYE
CEZAYİR
TUNUS
Kıbrıs
SURİYE
LÜB.
FAS
IRAK
LİBYA
MISIR
SUUDİ
ARABİSTAN
SUDAN
K.Y.
G.Y.
NİJERYA
ETİYOPYA
GÜNEY
AFRİKA
MADAGASKAR

Günümüzde



Müslüman dünyası.

Fransızlarca işgali (1830-1847); Tunus naipliği üzerinde Fransız protektorası (1881); İtalya'nın Tripoli'yi fethi (1911-1912). Ayrıca, 1850'ye doğru İngilizlerin Hint'i fethinin tamamlanmasını, İran topraklarının 1907 antlaşmasının ardından Rus ve İngilizlerden oluşan iki nüfuz bölgesine bölünmesini ve Fas üzerinde Fransız protektorasını (1912) da belirtmek gerekir.

1914-1918 savaşını izleyen yıllarda Arap *milliyetçiliği* ortaya çıktı ve *Türkiye* derin bir dönüşüm geçirdi. 1919 mütarekesinin ardından devrimci bir hükümet kuruldu ve Mustafa Kemal'in yönetiminde Ankara'ya yerleşen hükümet Sèvres Antlaşması'nı onaylamayı reddetti, Yunanlara karşı mücadeleyi başarıyla sürdürdü ve Lozan Antlaşması'yla (1923) Edirne'nin geri alınmasını, Kapitülasyonların kaldırılmasını ve Boğazlar Sözleşmesi'nin gözden geçirilmesini elde etti. Sonra, halifelik kaldırıldı (1924) ve Türkiye laik bir cumhuriyete dönüştü. Şah Rıza Pehlevi'nin modernleştirdiği İran da Kapitülasyonlara son verdi (1928).

Savaş sırasında ayaklanmış olan Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerine gelince, onların yazgıları da muzaffer güçlerin çıkarlarına göre düzenlendi. San Remo antlaşmalarıyla (1920-1922) Fransa Suriye ve Lübnan'ı manda olarak aldı, İngiltere Irak'ı, Ürdün'ü ve Filistin'i aldı. Filistin de yeni bir "Yahudi ulusal odağı"nı kabul edecektir (Siyonist hareket yanlısı Balfour Bildirgesi, 1917). Suriye de üç özerk vilayete bölündü (Suriye, Alavi devleti, Cebel Dürzi). Bu devletler bağımsız olacaklardı: Irak ilk olarak 1930 yılında bağımsızlığına kavuştu (Milletler Cemiyeti tarafından kabul edildi); ama Suriye'nin bir bağımsızlık projesi 1936 yılında başarısız kaldı. Orta Arabistan'da ise Meh-

med Ali'nin ortadan kaldırdığı eski Vahabi beyliği yeniden kuruluyordu: 1901 yılında Abdülaziz el Saud birçok vahanın efendisi oldu; Osmanlıların çöküşünden sonra egemenliğini Hicaz'a (1925) yaydı ve burada kendini kral ilan ettirdi ve Asir'i ilhak etti (1933). İki savaş arası dönemde bağımsız Mısır'ın atılımına tanık olundu: İngiliz protektorası sözde ortadan kalktı (1922), 1923 anayasası ("anayasal" krallık), 1929-1935 arasında anayasanın askıya alınması, İngiliz-Mısır ittifak antlaşması (1936), 1924'te kaldırılan ortak yönetim rejiminin bu antlaşmayla Sudan'da yeniden kurulması, Kapitülasyonların ilgası (Montreux Konferansı, 1937, 1949'a kadar sürecek geçici bir statünün öngörülmesi).

Böylece Ortadoğu'da tek tek devletler ortaya çıkıyordu. Demokratik ya da sözde-demokratik rejimli (kimi zaman askeri diktatörlüğe yönelen) bu devletlerde genellikle asimilasyona direnen azınlıklar bulunuyordu. Bu hareket Pan-İslamcılığı parçalıyor gibiydi, ama temel unsurlarından biri İslam olmaya devam eden toplumsal ve politik bir dayanışma duygusu Pan-Arapçılık içinde yeniden doğacaktı.

1939-1945 savaşı bu iki eğilime yeni bir atılım verdi. Milliyetçilik çeşitli devletlerin bağımsızlığıyla kendini gösterdi: Suriye ve Lübnan (bağımsızlık ilanı 1941; yabancı birliklerin çekilmesi 1946 sonu), Ürdün Krallığı ("krallık", Mart 1946) Arap Filistin'in bağlanmasıyla "Ürdün" olarak genişler (1949), Pakistan (Hindistan'daki "Müslüman Birliği"nin çabaları sonucu doğar, 1947), Endonezya Cumhuriyeti ve Endonezya Birleşik Devletleri (1945-1949), Libya Birleşik Cumhuriyeti (Tripoli, Sirenaik ve Fizan, 1952), Mısır Sudan'ı (1956), Tunus ve Fas (1956); ayrıca Kara Afrika, eski Fransız İmparatorluğu'ndan doğan çeşitli dev-

letler (1958-1960). Mısır ekonomik ve politik olarak tam bağımsızlığa erişmeye çabalar, 1936 Antlaşması ve Sudan üzerine sözleşmeler teşhir edilir (1951), Süveyş Kanalı bölgesinin boşaltılması sağlanır, sonra kanal şirketi ulusallaştırılır (1956), Irak ise 1930 antlaşmasının gözden geçirilmesi için çabalar ve İran savaş sırasında müttefik birliklerin işgal ettiği topraklarını boşalttırır. Cezayir'e gelince, asla tamamen uygulanmamış olan 1945 statüsünün resmen ilanı milliyetçi bir hareketin oluşumunu engelleyemez ve 1954 yılında patlak veren bir isyan 1962 yılında ülkenin bağımsızlığı kazanmasıyla sona erer.

Pan-Araplık da savaştan sonra *Arap Devletleri Birliği*'nin yaratılmasıyla ortaya çıkmıştı (Mısır, Arabistan ve Yemen, Ürdün Krallığı, Irak, Suriye, Lübnan, Mart 1945). Birlik "bağımsızlıklarını ve egemenliklerini korumaya" ve diğer Arap ülkelerinin çıkarlarına göz kulak olmaya yöneliktir. Ama alttan alta bir Pan-İslamcılık da buna eşlik ediyordu; oysa daha geniş bir alanda azgelişmiş ülkeler ile Afrika ve Asya kıtalarındaki yeni özgürleşmiş ülkeler arasında yeni bağlar kuruluyordu (Bandung Konferansı).

Sömürgesizleştirme Ortadoğu'da yavaş yavaş, 1945'den itibaren de Mağrip'te gerçekleşirken, Anglo-Amerikan kapitalizminin ekonomik tahakkümü öncelikle kendi petrol kaynaklarını yabancı şirketlere emanet etmiş olan çeşitli ülkelerde hissedilmeye başlandı (1909'da İran; 1918'de Irak; 1931'de Bahreyn; 1936'da Suudi Arabistan; 1938'de Kuveyt; 1944'de Mısır). Daha sonra bu alanda tepkiler meydana gelir (1951'de İran'da ulusallaştırmalar) ve yavaş yavaş yayılır (Cezayir, Irak, Libya, Arabistan) ve petrol üreticisi İslam ülkeleri ile daha fazla sanayileşmiş ithalatçı uluslar

arasında gizil bir çatışma durumu ortaya çıkar. Diğer yandan Siyonizm de, 1945'ten sonra Orta Avrupa'da varlığını sürdüren anti-Semitizmle birlikte aniden gelişmiş ve BM'nin bir kararıyla (1947) kabul görmüş olduğundan iyice güçlenir. Filistin'in bölünmesi gerçekleşince (1948), yeni İsrail devleti ile sınır oluşturan Arap devletleri arasında patlak veren savaş 1949 mütarekesini geçici olarak sonlandırır, ama 1956, 1967 ve 1973 seferleri savaşı sürdürür ve işgal edilmiş toprakların özerkliği üzerine Washington Antlaşması'na (1993) son vermeye çabalarlar.

Ortadoğu genel olarak 1919 yılında Müttefiklerin yol açtığı parçalanma durumunda kaldı. "Büyük Suriye" projesi (Suriye, Lübnan, Irak ve Ürdün'ü kapsar) gerçekleşemedi. Azınlıklar sorunu varlığını sürdürür (İran, Irak ve Türkiye'nin tanımayı reddettiği Kürt milliyetçiliği, Lübnan'ın kritik durumu). Suriye'yle kaynaşma teşebbüsünün ardından (1958-1961), Suriye ve Libya'yla federasyon projesine girişen (1971) Mısır, İslam'ın dinsel ve entelektüel merkezi olarak kalarak, Endonezya ve Kara Afrika'ya kadar profesörler göndererek ve her yerden gelen öğrencileri eğiterek, ekonomik ve toplumsal sorunlarını çözmesini sağlayan bir politikayı temellendirmekle giderek daha fazla ilgilenir gözükmektedir. Oysa ki Suriye ve Irak gibi başka bölgeler askeri ve sosyalizan diktatörlükler altına girmiştir. Ayrıca 1991 yılına dek Amerikalılar ile Sovyetler arasındaki düşmanlıkların kozu haline gelmiş bu çeşitli ülkeler günümüzde özellikle bir Amerikan nüfuzuyla karşı karşıyadırlar. Bu nüfuz Arap yarımadasında bile uygulanmakta olup (1990-1991'de Irak'la çatışma), terörist şiddete yol açarak, İsrail-Filistin sorununu çözümlemenin güçlüklerine gelip eklenmiştir.

2. Müslüman dünyasının mevcut durumu. – Günümüzün Müslüman dünyası *bir milyar*'ın üzerinde nüfusa sahiptir (yani yerküre nüfusunun beşte biri) ve birçok gruba bölünmüştür: Araplar ve Araplaşmış olanlar (Ortadoğu ve Mağrip), İranlılar (Pers, Afganistan), Türkler (Türkistan, Anadolu), Hintliler, Malezyalılar, Çinliler, Siyahlar (Batı Afrika, Ekvator ve Doğu Afrika), Balkanlarda gruplar ve Avrupa ve Amerika'daki "diaspora." Bu kitlenin altıda birini Araplaştırılmış olanlar oluşturur, saf Araplar on beşte biridir (Kuran'ın yakın dönemde çeşitli dillere yapılan çevirilerini bu durum açıklamaktadır). Büyük çoğunluğu Sünnilerden oluşur, Şiiler onda bir bile değildir, Hariciler ise toplamın ancak beş yüzde biridir. Hukuk okullarının en başında Hanefilik gelir (toplamın üçte birinden fazlası), ardından Şafilik, yedide biri oluşturan Malikilik ve yaklaşık yüzde bir olan Hanbelilik gelir.

Parçalanmış olan Müslüman dünya *egemen devletlerden* oluşur: Suudi Arabistan (krallık, 15 milyon nüfus); Yemen (cumhuriyet, 12 milyon), Kuveyt (krallık, 2 milyon), Körfez Emirlikleri (4 milyon), Birleşik Arap Cumhuriyeti (Mısır, 55 milyon), Sudan (cumhuriyet, 25 milyonun % 65'i Müslüman), Libya (cumhuriyet, 5 milyon), Tunus (cumhuriyet, 8 milyon), Cezayir (cumhuriyet, 25 milyon), Fas (krallık, 22 milyon), Moritanya, Senegal, Mali, Nijer, Gine, Nijerya, Somali Afrika cumhuriyetleri (yaklaşık 60 milyon), Arnavutluk (cumhuriyet, 1 milyon), Suriye (cumhuriyet, 12 milyon), Ürdün (krallık, 4 milyon), Irak (cumhuriyet, 20 milyon, Şiiler hafifçe çoğunlukta), Türkiye (cumhuriyet, 67 milyon), İran (cumhuriyet, 55 milyonun 30 milyonu Oniki İmamcı Şii), Afganistan (cumhuriyet, 19 milyon), Pakistan

ve Bangladeş (cumhuriyet, yaklaşık 200 milyon, 7 milyon nüfuslu ve büyük çoğunluğu Müslüman Hint Kaşmiri'ni saymazsak), Endonezya Birleşik Devletleri (yaklaşık 180 milyon), Eski-SSCB cumhuriyetleri (Azerbaycan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan, Türkmenistan, 32 milyon); *karma nüfuslu bir devlet*, Lübnan (cumhuriyet, 2,5 milyon, yarı-Hıristiyan, yarı-Müslüman); *Müslüman olmayan ülkelere dahil olan cemaatler*: Rusya özerk cumhuriyetleri, Çin Müslümanları (yaklaşık 40 milyon, özellikle Türkistan'da), Hint Müslümanları (50 milyon), Malezya, İsrail, Kıbrıs, Etiyopya Müslümanları (% 37), Eritre Müslümanları (% 65), Balkanlardakiler (Bulgaristan % 18; Bosna ve Kosova), Madagaskar Müslümanları (% 18), Çad Müslümanları (% 44) ve Kara Afrika'daki çeşitli devletlerdeki Müslümanlar; "*diaspora*"dakiler: Avrupa'da (Fansa, Almanya, Büyük Britanya), Amerika'dakiler (Birleşik Devletler, Brezilya) ve Okyanusya'dakiler. Hindiçin, Filipinler, Tayland ya da Birmanya'daki Müslümanların sözünü bile etmiyoruz.

3. Modern İslam'ın durumu. – Müslüman toplumlu ülkelerin etrafında İslami azınlıklardan oluşan geniş bir kesim de vardır. Bunlar kimi zaman duraklama halinde kalırlar (Çin, Endonezya); kimi zaman ise tersine tektanrıcılıklarının sadeliği sayesinde ve petrol üreticisi zengin Arap ülkelerinin desteklediği dinsel propagandanın etkisiyle gelişme gösterirler. İslam Pekin'den Dakar'a dek farklı görünümlere bürünür: Suriye-Mısır ekseninden ne kadar uzaklaşılırsa genellikle o ölçüde saflığını yitirir; kurallara itaat katılığını yitirir (Endonezya hariç – hac); dinsel ya da toplumsal yaşamdaki –genellikle büyüye dayalı– yerel geleneklere o öl-

çüde hoşgörü gösterir (Çin, Endonezya, Berberi, Kara Afrika). Diğer yandan Hinduizmle temas sonucunda mistisizme, hatta bağdaştırmacılığa bulanır. Ama her yanda bağnaz bir eğilim bu karışımlarla mücadele eder ve isyancı grupları silahlandırmaya uygun bir "İslamcılık" savunur.

Ortadoğu da çeşitli hareketler arasında bölünmekten geri kalmaz. Birincisi, yalnızca teknik araç ve gereçleri değil, Avrupa devletlerinin politik ve toplumsal rejimini de doğrudan doğruya benimsemekten ibarettir. *Türkiye Cumhuriyeti* bunun en bilinen örneğidir. Mustafa Kemal'in atılımıyla reform üzerine reform yapılmıştır: manevi halifelik (1922), halifeliğin ve büyük müftülük görevinin ortadan kaldırılması, medrese ve tekkelerin kapatılması, loncaların sendikalara dönüştürülmesi (1924), Avrupai saç tuvaletinin benimsenmesi ve kadınlarda çarşafın kaldırılması, Kuran'a bağlı yasamanın ortadan kaldırılıp yerine Avrupa hukukunun benimsenmesi (1926), Latin alfabesinin kullanımı, dinsel yeminin ortadan kaldırılması (1928), soyadı kullanımı (1934: Mustafa Kemal'e verilen onursal ad Atatürk'tür). Modernleşme ani bir sekülerleşmeyle ifade bulur, İslam artık devlet dini değildir ve sıradan bir "özel iş" halini alır, yine de dinle görevli olanlar devletten ücret alırlar ve ibadet düzenlenmiştir; aslında bu hareket dinsel uygulamalarda (özellikle hacca gitmede) bir düşüşe yol açmıştır. Kuşkusuz ki 1950 seçimlerinden bu yana net bir tepki oluşmuştur (okullara dini eğitimin yeniden girmesi); ama bu nedenle Türkiye'nin iç politikasının sürüklendiği çeşitli rastlantılar bu ülkenin kendi laiklik idealine sadık kalmasını engellemedi. SSCB'de 1920'den sonra sert biçimde uygulanan modernleşme 1990'dan sonra az çok yumuşadı.

Diğer ülkeler bu kadar radikal *modernleşme* uygulamadılar. Örneğin Şii İran Pehlevi hanedanlığı altında hiç sorunsuz Avrupalılaşmaya başladı (dini istinaf mahkemesiyle birlikte medeni yasama, çarşafın kaldırılması) ve Ortadoğu'daki devletlerin çoğu XX. yüzyıl boyunca benzer tezahürlerden çeşitli düzeylerde etkilendiler: sözde-parlamenter rejim; halifelik fikrinin terki; uzun süre bastırılan, sonra resmi olarak tanınan ama yine de faaliyetleri denetlenen sendikal hareketler (Mısır, İran, Suriye, Ürdün); yakın dönemdeki toplumsal çatışmaların hızlandırdığı bir iş yasasının hazırlanması; kişisel statüyü ilgilendirmeyen her konuda hukuk reformları (Arabistan hariç); gençlik hareketleri; çarşafın kaldırılmasını ve kadınların oy vermesini (kimi zaman benimsenen) hedef alan feminist gelişim; ekonomik bağımsızlığa erişmek için zorunlu olan sanayi ve bankacılık tekniklerinin özellikle Mısır'da gelişimi. 1979'da İran devriminin ardından alınan önlemler ile başka ülkelerde gözlemlenen halk tepkileri, tehlikeli olarak görülen "Batılı" etkilere direniş hareketinin kalıcılığına kanıttır.

Modernizmin karşısına Suudi Arabistan'ın tutuculuğu çıkar. Burası, 1744'de Muhammed bin Abdel Vahab (ö. 1787) ile "bir Bedevi prensliğini dinsel kurallara göre oluşmuş bir teokrasi" (H. Laoust) haline getiren Emir İbn Saud arasında imzalanan antlaşmaya uzanan Vahabiliğin özellikle tercih ettiği topraklardır. Hanbali bağnazlığının ve İbn Taimiya'nın sosyoloji teorilerinin vardığı nokta olarak, saf Kuran Yasası'nın katı biçimde uygulanmasına dayanan politik bir hareket olarak kendini göstermekte ve bütün "yenilik"lerin (özellikle ermişlere tapınma) reddini içermektedir. Avrupai tekniklere başvurmayı ihmal etmeyen modern

Suudi Arabistan'da egemen olan Vahabilik, ondokuzuncu yüzyıl boyunca Hint'te (Sihlere karşı, sonra da İngilizlere karşı Müslümanların mücadelesi, 1824-1857) ve Libya'da (Osmanlılara karşı çıkan, sonra da İtalyan fethine karşı direniş sürdüren, aynı zamanda da Kara Afrika'da havarilik yapan) İslam'ı savunma ve reform hareketlerine esin kaynağı olmuştu. Bir başka silahlı savunma tepkisi de Mehdilik'ti. Özellikle Şiiler arasında pek revaçta olan, Şiiliğin temel fikri olan ve bir İbn Tumer'in reformizmini destekleyen Mehdilik, XIX. yüzyılda Mısır Sudan'ını ayağa kaldıran kılıç yoluyla İslam'ın kurtuluş ve arındırma hareketine esin verdi (1881-1899).

Modernizm ve Vahabilik, hem İslami değerleri kurtarmayı dert edinen hem de bunları uyarlama zorunluluğunun bilincinde olan Ortadoğu'nun ya da Hint'in kimi düşünürlerine uygun düşmeyen radikal çözümlerdir. Yaşamlarına egemen olan Müslüman ve modern ikili zihniyetten kurtulmak için müminler İslam'ı modern terimlerle "yeniden düşünmek" zorunda kaldılar. Hıristiyan misyonerlerin etkisiyle mücadele etme arzusu da buna her zaman eşlik eder.

Mısır'da *Selefiye*'ler ataların geleneklerine göndermede bulunarak İslam'ı canlandırmaya giriştiler. Paris'te politik olduğu kadar dinsel de bir hareketin (1883) kurucusu olan Cemaleddin el-Afgani'den (ö. 1987) sonra Muhammed Abduh (ö. 1905), Mısır düşüncesinin yönelimi üzerinde kalıcı etkisi bulunan teolojik ve kültürel bir reformculuk hazırladı. Vahabiler gibi İslam'ı arındırarak, halkın batılinançlarıyla ve ermişlere tapınmayla mücadele ettiler ve başlangıçtaki imana geri dönüşü savundular ama bunu bir yenilenme ilkesi bulmak için yaptılar: Ayrıca, içtihadın yeniden açılmasını

savunurken, Kuran'dan sonra aklı Yasa'nın ikinci kaynağı olarak benimseyerek Mutezili bir tavra girdiler. Keza, bilim ile din arasındaki zorunlu uyuma ikna olarak, Avrupa bilimleri ile tarih öğrenimini geliştirmeye, ayrıca yüksek düzey Müslümanlık eğitimi geliştirmeye çabaladılar ve halifeliğin yeniden kurulmasını pek önemsemeyerek politikada "liberal" fikirler benimsediler. Bu çaba, daha tutucu bir anlamda, Raşid Rida (ö. 1935) tarafından sürdürüldü. Raşid Rida (içtihadın emanet edileceği) halifeliğin seçilmesinden yana olup *el-Manar* dergisinin yöneticisidir. En kayda değer sonuçları şunlardı: Kahire'de (1908), İskenderiye'de ve Şam'da modern üniversitelerin kurulması; tarikatların hızla çöküşü ve yerine Genç Müslümanlar (1927'de Kahire'de kurulan ve Filistin, Suriye, Irak'ta yayılan) gibi cemiyetlerin kurulması. Bunların amacı İslami ahlak ve kültürü geliştirip savunmak, politik eğilimli izciliği geliştirmekti. 1945'ten bu yana yeni bir hareket beklenmedik bir gelişme gösterdi: "Müslüman Kardeşler". bunlar demokrasiyi kabul etmekle birlikte, yasamayı, eğitimi ve anayasayı *yeniden-İslamileştirmeyi* daha radikal olarak talep etmektedirler. XX. yüzyıl sonunda görülen İslamcılığın atılımı kısmen bu harekete borçludur.

Diğer yandan, "Manar" okulu Ortadoğu'un sınırları ötesinde etkili olmuştu. Bu okuldan esinlenen *yeni-Vahabilik* Hint'i (batıl inançlarla mücadele eden "Ehl-i Hadis"), Endonezya'yı (ülkedeki yüzeysel İslamileşmeyi derinleştirmeye çabalayan, okul ve hayır kurumlarını geliştiren "Muhammediye" – 1912) ve Kuzey Afrika'yı (sekülerci eğilime karşıt olarak Cezayir'de ulemaların reformist hareketi) etkiledi. Genellikle tarikatların nüfuzunu ortadan kaldırmak başarılı

olduysa da Mağrip'te hâlâ canlıdırlar. Ayrıca halkın duyguları radikalleşmiştir.

Hint'te, bu ülkenin özelliklerine uygun olarak, reformculuk daha felsefi ve daha liberal bir yönelim kazandı. Öncelikle Ahmad Han'ın (ö. 1898) teşvikiyle yüksek öğrenimin geliştiği görüldü (1887'deki Aligarh Üniversitesi'nin ardından birçokları kuruldu; en sonuncusu, 1919 yılındaki Haydarabat Üniversitesi'dir). Deobend çevresinde verilen eğitim ise anti-modernist bir hareket çerçevesindeydi. Daha sonra Şii Amer Ali teolojik biçimcilikten "İslam ruhu"nun sabitlerini çıkarmaya girişti ve dinin kaynaklarını özgüre incelemeye kalkışarak (rasyonalist yorumlama) yeni bir din övgüsü hazırladı. Filozof-şair *Muhammed İkbal* (ö. 1938) ise, Müslümanları eyleme çağırarak, "ortodoks düşünce"den ziyade Sufi düşüncesini –Bergsoncu olmasa da– hümanizma terimleriyle yeniden oluşturdu ve alt-kıtanın politik paylaşımına esin verdi. 1947 yılındaki bağımsızlık evresinde, Hint Birliği'nin yanında kurduğu Müslüman devletten Bangladeş ve Pakistan İslam Cumhuriyeti doğacaktır. Çeşitli misyoner örgütleri (*Anjuman*) de nispi bir başarıyla gelişti. Bu örgütlerin en önemlisi Mirza Gulam Ahmad'ın (ö. 1908) kurduğu *Ahmadiye*'dir.

Günümüzde Müslüman dünyanın bölünmesine ve her bir ülkenin benimsediği pratik çözümlerin çeşitliliğine rağmen İslam, bir cemaat olarak değilse de, en azından aynı sorunla karşı karşıya gelecek uluslar bütünü olarak kendini göstermeye devam etmektedir: Dünyevi olanla uhrevi olanı prensipte ayırt etmeyen bir toplumun yeni yaşam koşullarına uyarlanması. Dinsel yapının bütünü sarsılmış olduğunda, Müslümanlar derhal tüm hakikatin ilk kaynağı olarak Ku-

ran'a yönelirler ve modern teori ile uygulamaların doğrulanmasını –kimi zaman da masumca– Kuran'da bulmak isterler. İslamiyetin savunulmasında bir yenilenme denemesi buradan kaynaklanır ve bu çaba –Mutezili eğilim baskın çıkmaya çalıştığında– genellikle rasyonalist yorumlamayla gerçekleşir (Mısır, Hint). Ama din konusunda serbest tarihsel eleştiri kabul görmekten uzaktır (Mısır'da olaylar) ve Kuran'ın yeniden yorumlanmasına yönelik kişisel çabalar henüz hiçbir olumlu sonuca varmış değildir: Modernizm yalnızca *olgularda* görülmektedir ve Müslüman kamuoyundan düzenli olarak ciddi tepkilere yol açmaktadır. Diğer yandan köktenciliğe geri dönüş de çok değişik ve genellikle ölçülü olmayan Müslüman çevreler tarafından meşru görülmektedir. Bu durumun en görkemli sonucu kuşkusuz ki İran'da Şah rejimine son veren ve Ayetullah Humeyni'nin önderlik ettiği bir İslam cumhuriyetini kuran devrim oldu (Şubat 1979). Tamamen Şii bir ortamda ortaya çıkan dinsel bir Müslüman iktidarın bu kuruluşu, Sünni Arap ülkelerde, şeriat ilke ve kurallarına geri dönüşü talep eden eylemlerin artmasını teşvik etti.

Toplumsal düzlemde iki temel soru sorulmaya devam etmektedir: Toplumun iç evrimi ile en yoksul devletlerin durumlarını iyileştirmesini sağlayan ekonomik bir rejimin benimsenmesi. Bu sonuncu zorunluluk, 1954'ten itibaren, "halk demokrasileri"nden alınma sosyalist türdeki çözümlerin gösterdiği başarıyı açıklar. Bu tür rejimin daha sonra karşılaştığı yenilgi ise, özellikle de Cezayir'de, somut programı flu kalan ama propagandası terörizme ve yıldırmaya dayanmakta tereddüt etmeyen İslamcı bir akımı güçlendirmekten başka bir şey yapmaz.

Günümüzde radikal Sünni İslam'ın tezahürleri, iktidarı ele geçirme teşebbüsleri kalıcı bir başarı asla elde edememiş ya da şu ana dek herhangi bir hükümet desteği görmemiş olsa bile, Doğu'nun, Mağrip'in, Asya'nın Musonlar bölgesinin ve Kara Afrika'nın ülkelerini kasıp kavurmaya devam etmektedir. Bunun sonucu olan istikrarsız durumun –Amerikan ekonomik gücünü hedef almaya kadar varan şiddet eylemlerinden sonra– gerçekten modern bir İslam'ın olgunlaşmasında geçici bir evre olarak kalmasını umut etmek istiyoruz.

KAYNAKÇA

GENEL ESERLER

Encyclopédie de l'islam, Leyden, 1913-1942 (ikinci baskı hazırlanmakta).
D. ve J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, PUF, 1996.
L. Gardet, *Les hommes de l'islam*, Hachette, 1977.
L. Gardet, *L'islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, 1970.
G. von Grunebaum, *L'Islam médiéval*, Fransızca'dan tercüme, Payot, 1962.
H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, 1965.
D. ve J. Sourdel, *La civilisation de l'islam classique*, Arthaud, 1968.
M. Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Flammarion, 1946.
H. A. R. Gibb, *La structure de la pensée religieuse de l'Islam*, Fransızca'ya tercüme, Larousse, 1950.
Cl. Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*, A. Maisonneuve, 1982.
C. E. Bosworth, *Les dynasties musulmanes*, Fransızca tercüme, Sindbad, 1996.
X. de Planhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Flammarion, 1968.
P. Birot ve J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient*, 2 cilt, PUF, 1953-1956.
A. Schimmel, *Noms de personne en islam*, Fransızca tercüme, PUF, 1998.
X. de Planhol, *Minorités en Islam*, Flammarion, 1998.
J.-C. Garcin, *États, sociétés et culture du monde musulman médiéval*, 3 cilt, PUF, 1995-2000.
J.-C. Garcin *ve diğerleri*, *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Roma, 2000.

TARİH

R. Folz, *De l'Antiquité au monde médiéval*, Peuples et civilisations, PUF, 1972.

Éd. Perroy, *Le Moyen Age, Hist. gén. des civilisations*, PUF, 5. baskı, 1967.

Cl. Cahen, *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, Bordas, 1970.

M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Flammarion, 1971.

C. Brockelmann, *Histoire des peuples et des États islamiques*, Fransızca tercüme, Payot, 1949.

B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Fransızca tercüme, Neuchâtel, 1958.

D. Sourdel, *L'État impérial des califes abbassides*, PUF, 1999.

Cl. Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, İstanbul, 1988.

Histoire de l'Empire ottoman, yay. haz.: R. Mantran, Fayard, 1989.

G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Aubier, 1946.

E. Lévi-Provençal, La civilisation arabe dans l'Espagne musulmane, G.-P. Maisonneuve, 1948.

— *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 cilt, G.-P. Maisonneuve, 1950-1953.

Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, 1952.

DİN VE KÜLTÜR

R. Blachère, *Le Coran*, Besson, 1957.

— *Le problème de Mahomet*, PUF, 1952.

— *Le Coran*, "Que sais-je?", 1967.

M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Albin Michel, 1957.

W. M. Watt, *Mahomet à La Mecque, Mahomet à Médine*, Fransızca tercüme, Payot, 1958-1959.

I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Fransızca tercüme, Geuthner, 1920.

— *Etudes sur la tradition islamique*, Fransızca tercüme, A. Maisonneuve, 1952.

L. Gardet ve M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, 1949.

D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Cerf, 1994.

H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Şam, 1958.

A. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrut, 1956.
N. Coulson, *Histoire du droit islamique*, Fransızca tercüme, PUF, 1995.
J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Fransızca tercüme, Besson, 1953.
G.-H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, PUF, 1949.
G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh, 1981.
W. M. Watt, *La pensée politique de l'islam*, Fransızca tercüme, PUF, 1995.
E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, I ve II, Recueil Sirey, 1954-1957.
— *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leyden, 1960.
D. Sourdel, *Le vizirat abbaside de 749 à 936*, Şam, 1959-1960.
A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrut, 1958.
M. Halm, *Le chiisme*, Fransızca tercüme, PUF, 1995.
H. Corbin, *En islam Iranien*, 2 cilt, Gallimard, 1971.
B. Lewis, *Les Assassins*, Fransızca tercüme, Berger-Levrault, 1982.
A. Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Fransızca tercüme, Cerf, 1996.
G. Anawati ve L. Gardet, *Mystique musulmane*, Vrin, 1954.
L. Massignon, *La passion d'al-Hallaj*, Gallimard, 1976 [*Hallacı Mansur'un Çilesi*, Türkçesi: İsmet Birkan, Ardıç Yayınları, Ankara, 2006].
Wensinck, *La pensée de Ghazâli*, A. Maisonneuve, 1940.
H. Laoust, *La politique de Gazali*, Geuthner, 1970.
H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964.
L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinâ)*, Vrin, 1951.
L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*, PUF, 1948.
J. Sauvaget, *Historiens arabes*, A. Maisonneuve, 1946.
Ch. Pellat, *Langue et littérature arabes*, A. Colin, 1970.
— *Le milieu basrien et la formation de Gâhiz*, A. Maisonneuve, 1953.
H. Massé, *Anthologie persane*, Payot, 1950.
G. Marçais, *L'art musulman*, PUF, 1962.
— *L'architecture musulmane d'Occident*, Arts et Métiers gr., 1954.
J. Sourdel-Thomine, Islam, *Enc. de la Pléiade, Histoire de l'art*, I, Gallimard, 1961.
O. Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, Londra, 1971.
J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Van Œst, 1947.
The Legacy of Islam, yay. haz.: J. Schacht ve C. E. Bosworth, Oxford, 1974.

H. A. R. Gibb, *Wither Islam?*, Londra, 1932.
— *Les tendances modernes de l'Islam*, Fransızca tercüme, G.-P. Maisonneuve, 1949.
H. Laoust, Le réformisme orthodoxe des "Salafiya", *Rev. ét. Islam.*, 1932.
— *Le califat dans la doctrine de Rasid Rida*, Beyrut, 1938.
G.-H. Bousquet, Du droit musulman et de son application effective dans le monde, Cezayir, 1949.
Annuaire du monde musulman 1954, PUF, 1955.
A. Merad, *L'Islam contemporain*, "Que sais-je?", 1984.
M. Colombe, *L'évolution de l'Egypte (1924-1960)*, G.-P. Maisonneuve, 1951.
W. C. Smith, *L'Islam dans le monde moderne*, Fransızca tercüme, Payot, 1962.
M. Rodinson, *Islam et capitalisme*, Seuil, 1966.
M. Crouzet, *Le monde depuis 1945*, cilt 2, Peuples et civilisations, PUF, 1973.
X. de Planhol, *Les nations du Prophète*, Fayard, 1993.

FRANSIZCA DERGİLER

Cahiers de l'Orient contemporain, *Orient*, *Revue des études islamiques*, *Studia islamica* (Paris), *Arabica* (Leyden), *Bulletin d'études orientales* (Şam Fransız Enstitüsü), *Annales islamologiques* (Kahire).